



## Bulletin d'études orientales

Tome LVIII | Septembre 2009  
Années 2008-2009

---

# Un extrait de la *Hidaya* d'Abū Bakr al-Bāqillānī : le *Kitāb at-tawallud*, réfutation de la thèse mu'tazilite de la génération des actes

Daniel Gimaret

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/beo/76>

DOI : 10.4000/beo.76

ISBN : 978-2-35159-316-5

ISSN : 2077-4079

### Éditeur

Presses de l'Institut français du Proche-Orient

### Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2009

Pagination : 259-313

ISBN : 978-2-35159-143-7

ISSN : 0253-1623

### Référence électronique

Daniel Gimaret, « Un extrait de la *Hidaya* d'Abū Bakr al-Bāqillānī : le *Kitāb at-tawallud*, réfutation de la thèse mu'tazilite de la génération des actes », *Bulletin d'études orientales* [En ligne], Tome LVIII | Septembre 2009, mis en ligne le 01 octobre 2010, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/beo/76> ; DOI : 10.4000/beo.76

---

UN EXTRAIT DE LA *HIDĀYA* D'ABŪ BAKR AL-BĀQILLĀNĪ :  
LE *KITĀB AT-TAWALLUD*,  
réfutation de la thèse mu'tazilite de la génération des actes

Daniel GIMARET

Directeur d'études émérite (EPHE)

---

PREMIÈRE PARTIE : LA *HIDĀYA*, SON INTÉRÊT, SON CONTENU

I. LA *HIDĀYA*, ULTIME OUVRAGE DE BĀQILLĀNĪ ET SANS DOUTE LE PLUS IMPORTANT

Lorsqu'il s'agit d'évoquer l'œuvre proprement théologique<sup>1</sup> de Bāqillānī, on songe aussitôt, et presque exclusivement, au *Tamhīd*, objet de deux éditions successives<sup>2</sup>, et de fait, de tous les ouvrages conservés du Qāḍī Abū Bakr, le seul à offrir un panorama complet des questions traditionnelles du *'ilm al-kalām* et des réponses que prétend y apporter la doctrine aš'arite. Or il y a maintenant bien longtemps, j'avais fait remarquer<sup>3</sup> qu'à s'en tenir au contenu du *Tamhīd*, on s'y trouvait en divers points en contradiction avec les positions qu'attribuent au Qāḍī les auteurs postérieurs tels que Ğuwaynī (*imām al-ḥaramayn*), Abū l-Qāsim al-Anṣārī disciple du précédent, Šahrastānī lui-même disciple d'Anṣārī. C'est le cas en particulier de la théorie des "états" (*aḥwāl*) empruntée à Abū Hāšim al-Ğubbā'ī, objet d'une attaque en règle dans le *Tamhīd*<sup>4</sup>, alors qu'au dire de Ğuwaynī<sup>5</sup> B. aurait fini, après de longues hésitations, par s'y rallier entièrement. J'avais rappelé également que selon les biographes<sup>6</sup> il aurait composé le *Tamhīd* lors de son séjour à Šīrāz à la cour de 'Aḍud ad-dawla<sup>7</sup>, et qu'il s'agirait donc bien d'un ouvrage de jeunesse. Cela ne veut pas dire que, par la suite, Bāqillānī l'ait totalement renié, loin de là. Dans la *Hidāya*, sa dernière œuvre (voir

---

1. Car il fut aussi un théoricien du droit, comme l'a encore rappelé récemment la publication (très partielle) de son *K. at-Taqrīb wa l-iršād fī uṣūl al-fiqh* (3 vol., Beyrouth, 1998).

2. En premier lieu celle publiée au Caire en 1366/1947 par M.M. AL-ḤUḌAYRĪ et M.'A. ABŪ RĪDA, malheureusement fondée sur l'unique manuscrit de Paris où manque près d'un tiers du texte ; puis celle de R.J. MCCARTHY (Beyrouth, 1957), édition critique établie à partir de trois mss (Paris et deux mss d'Istanbul) mais amputée — pour des raisons peu convaincantes — de la quasi-totalité de la partie relative à l'imamat.

3. Dans un article du *Journal asiatique* (1970, 76-77), puis dans mes *Théories de l'acte humain* (Paris, 1980, p. 94-95).

4. Éd. McCarthy 200-202.

5. *Aš-Šāmil fī uṣūl ad-dīn*, éd. 'A.S. an-Naššār, F.B.'Awn, S.M. Muḥtār, Alexandrie, 1969 (ci-après *Šm*), 294.

6. Qāḍī 'Iyāḍ cité dans l'éd. égyptienne du *Tamhīd*, 250 ; IBN 'ASĀKIR, *Tabyīn kaḍīb al-muftarī*, Damas, 1347, 120 ; ALLARD, *Le problème des attributs divins*, Beyrouth, 1965, 296.

7. Probablement autour de 360/970, soit environ quarante ans avant sa mort en 403/1013.

plus loin), il y renvoie concernant la réfutation des chrétiens<sup>8</sup>. Mais ce qui est sûr, c'est que dans la bibliographie du Qāḍī, le *Tamhīd* ne mérite nullement cette place éminente que le destin chaotique des manuscrits se trouve lui avoir conférée. Cela se voit clairement chez les auteurs postérieurs. Dans ce qui nous est parvenu du *Šāmil* de Ġuwaynī<sup>9</sup>, où abondent, et pour cause, les références au Qāḍī Abū Bakr et à ses œuvres (car le *Šāmil* n'est autre chose qu'un commentaire de son *Šarḥ al-Luma'*<sup>10</sup>), le *Tamhīd* n'est cité en tout et pour tout que deux fois, alors que sont cités sept fois le *Šarḥ al-Luma'*, neuf fois la *Hidāya*, onze fois l'ouvrage intitulé *Naqḍ an-naqḍ* ou *an-Naqḍ al-kabīr* (sur lequel voir plus loin). Dans ce qui reste du *Šarḥ al-Iršād* d'Abū l-Qāsim al-Anṣārī<sup>11</sup>, le *Tamhīd* n'est jamais cité, alors que la *Hidāya* l'est sept fois. Bāqillānī lui-même marque cette différence : dans tout ce qui subsiste de sa *Hidāya*, le *Tamhīd* n'a droit qu'à une seule mention alors que le *Naqḍ an-naqḍ* en totalise douze.

Le *Tamhīd* n'est donc pas, tant s'en faut, l'ouvrage le plus important de Bāqillānī en matière de *ilm al-kalām*. S'il en est un, par contre, qui mérite ce titre, c'est sans aucun doute la *Hidāya*, et cela pour deux raisons. D'une part du fait de son ampleur. "*Kitāb kabīr*" dit, à son propos, le Qāḍī 'Iyāḍ. À en juger ne serait-ce que par les dimensions du *Kitāb an-Nubuwwāt*, dont les 250 folios (soit 500 pages) du ms du Caire ne contiennent que les deux derniers tiers, l'expression ne paraît pas surfaite. Il faut imaginer, en volume, un ouvrage comparable au *Muḡnī* de 'Abd al-Ġabbār, et peut-être destiné à lui faire pièce (à moins que ce ne soit l'inverse)<sup>12</sup>. D'autre part, il semble établi que la *Hidāya* a été, sinon la dernière œuvre, du moins l'une des toutes dernières de Bāqillānī : "*āḥir muṣannaḡātihi*" dit d'elle carrément Abū l-Qāsim al-Anṣārī<sup>13</sup>, probablement d'après Ġuwaynī. L'examen des fragments conservés confirme amplement cette assertion : il n'est quasiment aucun des ouvrages importants du Qāḍī qui n'y soit mentionné au moins une fois : le *Tamhīd*, le *Naqḍ an-naqḍ*, mais aussi le *Šarḥ al-Luma'*, *al-Farq bayna l-mu'ġizāt wa l-karāmāt*, *al-Intiṣār li-l-Qur'ān*, les *Daqā'iq al-kalām*, les deux livres sur l'imamat, les traités d'*uṣūl al-fiqh*<sup>14</sup>. D'où le mérite spécifique de cette ultime somme, en ce qu'elle est censée représenter le dernier état d'une pensée qui fut et resta souvent hésitante<sup>15</sup>. Ainsi c'est dans la *Hidāya* que Bāqillānī se prononce sans ambiguïté en faveur de la théorie des *aḥwāl* (*Šm* 294). Sur la question de

8. *Šm* 570, peut-être d'après *Hidāya*, ms du Caire 62b. Il renvoie également au *Tamhīd* dans le *Bayān*, éd. McCarthy 88.

9. Dans l'édition d'Alexandrie indiquée plus haut (*Šm*), à quoi s'ajoutent les chapitres redécouverts par R. Frank et publiés à Téhéran en 1360/1981 (ci-après *Šm.T.*).

10. Cf. *Šm.T.* 3. Lequel *Šarḥ al-Luma'* est lui-même le commentaire par Bāqillānī du *K. al-Luma'* d'Abū l-Ḥasan al-Aṣ'arī.

11. Ms Princeton Univ. ELS 634.

12. Le *Naqḍ an-naqḍ* dont il sera question plus bas atteste bien la compétition entre les deux maîtres.

13. *Šarḥ al-Iršād*, 35b.

14. Un seul absent de taille : le *K. l'ġāz al-Qur'ān*. Absence d'autant plus surprenante que, dans le ms du Caire, la question de l'*i'ġāz*, partie intégrante du *Kitāb an-Nubuwwāt*, fait l'objet d'un examen détaillé... Le *K. l'ġāz al-Qur'ān* serait-il postérieur à la *Hidāya* ? Mais alors pourquoi, ayant traité à fond de ce sujet dans ce dernier ouvrage, B. aurait-il éprouvé le besoin d'y revenir dans un livre à part ? Si, en revanche, l'ouvrage est antérieur, comment expliquer que B. n'y fasse jamais référence, alors qu'il le fait si volontiers pour ses autres livres ?

15. *Raddada ġawābahu* disent fréquemment du Qāḍī les auteurs postérieurs.

savoir si les qualifications (*ṣifāt*) attachées aux existants en vertu de leur essence même — comme le fait, pour une substance, d’occuper un espace et d’être porteuse d’accidents — sont ou non l’œuvre d’un agent (*bi-l-fā’il*) — autrement dit, sont ou non créées par Dieu —, il répond finalement cette fois par l’affirmative, alors que dans le *Naqḍ an-naqḍ* il soutenait encore le point de vue contraire, en accord sur ce point avec les mu’tazilites (*Šm.T.* 27-28 ; *Šarḥ al-Irṣād* 52b). S’agissant de savoir si toute science “contrainte” (*ḍarūrī*), qu’elle relève ou non du *kamāl al-‘aql*, peut être acquise par raisonnement, il opte en fin de compte pour un distinguo qu’il se refusait à faire dans ce même *Naqḍ an-naqḍ* (*Šm.T.* 93). Parallèlement, sur la question cruciale du statut de l’acte humain, créé par Dieu, “acquis” par l’homme, c’est sans aucun doute dans la *Hidāya* que nous pouvons espérer trouver confirmation ou non de la position qu’attribueront à Bāqillānī, concernant la nature du *kasb*, les auteurs postérieurs, Šahrastānī notamment <sup>16</sup>.

## II. LES FRAGMENTS CONSERVÉS

À ce jour, seuls deux fragments de la *Hidāya* nous sont accessibles, conservés l’un à Fès, l’autre au Caire.

1. Le manuscrit de Fès (ci-après F) <sup>17</sup>, Qarawiyyīn 692. Sans en-tête ni colophon. 168 ff. <sup>18</sup>, à raison de 17 lignes par page. Écriture maghrébine très régulière, avec de part et d’autre des marges parfaitement rectilignes. Le ms est malheureusement très dégradé : les premiers et derniers folios sont inutilisables, et la lecture des débuts et fins de pages est souvent aléatoire.

Le contenu est fait de trois éléments. Le premier (ff. 1-95b) représente l’extrême fin de ce qui devait s’appeler *bāb al-kalām fī ḥalq al-af’āl* <sup>19</sup> ; le deuxième (95b-140b) est le *kitāb at-tawallud*, qu’on lira plus loin ; le troisième (140b-159) le tout début du *bāb al-kalām fī l-istiṭā’a*.

Les 39 premiers folios contiennent la fin de ce qui devait être un très long chapitre consacré à la réfutation des arguments invoqués par les adversaires mu’tazilites (toujours appelés *qadariyya*) <sup>20</sup>. À quoi fait suite, en clôture de ce *kitāb ḥalq al-af’āl*, un autre très long chapitre où l’auteur — la polémique sur ce point est traditionnelle — s’emploie à démontrer que ce sont bien précisément les mu’tazilites à qui s’applique ce terme de *qadariyya* dont un hadith dit qu’ils sont “les mages de cette nation” <sup>21</sup>.

Viennent ensuite, comme dit plus haut, le *k. at-tawallud*, puis, à partir du f° 140b, le début du *bāb al-istiṭā’a*. Ces quelque vingt derniers folios sont, de toute évidence, d’une

16. Cf. mes *Théories de l’acte humain* 104-118.

17. Je dois le microfilm de ce ms à mon ancien élève Abdallah Boumiz, que je remercie chaleureusement.

18. Apparemment 159, mais comme on le verra dans l’extrait publié plus loin, une inadvertance du conservateur responsable de la pagination lui a fait ajouter à la suite du premier folio 99 une nouvelle série de 91 à 99.

19. Comme le laisse entendre F 112b et 114b. La phrase de conclusion dit : *wa ḥāḍihi ḡumlat<sup>um</sup> kāfiyat<sup>um</sup> fī ḥāḍā l-bāb wa fī d-dalālati ‘alā anna llāh ta’ālā ḥāliq li-af’āl ‘ibādihī*.

20. Le dernier de ces arguments est annoncé aux ff. 17b-18a : *‘illat<sup>um</sup> lahum uḥrā fī nafi ḥalq al-af’āl allatī hiya a’māl al-‘ibād*.

21. Ff. 39b-40a : *bāb al-qawl fī ḍikr ad-dalāla ‘alā anna l-muḥālīfīn fī ḥalqi llāhi ta’ālā li-af’āl al-‘ibād humu l-qadariyya*.

importance capitale : Bāqillānī s'y explique en détail sur ce qu'il faut entendre par "puissance d'acquérir" (*qudrat al-iktisāb*) et en quoi consiste l'efficiencia (*ta'tīr*) de cette puissance, apportant ainsi la réponse attendue aux questions que suscite sur ce point le rapport de Šahrastānī. Malheureusement, à mesure qu'on s'approche de la fin du manuscrit, les folios sont de plus en plus dégradés, et leur exploitation s'avère quasiment impossible<sup>22</sup>.

2. Le manuscrit du Caire (ci-après C), al-Azhar III 337, '*ilm al-kalām* [21] 342. Ms complet, daté de 457 (soit un demi-siècle seulement après la mort de l'auteur). 250 ff.<sup>23</sup>, à raison d'environ 20 lignes par page. Écriture *nashī* très irrégulière, parfois soignée, parfois au contraire tout à fait relâchée. L'état du ms est généralement bon, à l'exception d'une dizaine de folios (87-96). D'une présentation très différente de celle de F, le ms est divisé en douze cahiers, numérotés de 6 à 17, de dimensions sensiblement égales (entre 20 et 24 ff. par cahier).

Comme indiqué plus haut, le ms C contient les deux derniers tiers du *Kitāb an-Nubuwwāt*<sup>24</sup>. Chaque cahier commence en page impaire (même au prix d'une page blanche au f° précédent), avec un titre en pleine page, soigneusement calligraphié, comportant le numéro du cahier, le titre du "livre", le titre de l'ouvrage, le nom de l'auteur. Ainsi au f° 1a : *as-sādis min Kitāb an-Nubuwwāt min Hidāyat al-mustaršidīn taṣnīf al-qāḍī al-ġalīl Abī Bakr Muḥammad bn aṭ-Ṭayyib al-Aš'arī raḥmatu llāhi 'alayhi*. Le copiste donne ici le titre semi-complet, *Hidāyat al-mustaršidīn*, rarement attesté<sup>25</sup>. Les cahiers 7, 10, 12, 13 et 16 donnent à l'ouvrage un titre encore plus long : *Hidāyat al-mustaršidīn wa l-muqni' fī ma'rifati uṣūl ad-dīn*. Quant à l'auteur, il lui est donné pour *nisba* non pas al-Bāqillānī mais al-Aš'arī, selon un usage fort répandu chez ses biographes<sup>26</sup>.

La table des matières, limitée aux principales rubriques, est la suivante :

- ( ٥٥ ) باب الكلام في وجه دلالة المعجزات على صدق الرسل عليهم السلام  
 ( ٣٩ ) باب القول في أنه لا يمكن أن يدل على صدق الرسل شيء سوى المعجز  
 ( ٤٥ ) باب الكلام في الإبانة عن بطلان دلالة المعجز على صدق الرسل عليهم السلام على أصول القدرية  
 ( ٦١ ) باب الكلام في ذكر الدلالة على إثبات نبوة نبينا محمد عليه السلام  
 ( ٧٢ ) باب القول في ذكر الدليل على أنه عليه السلام لم يعارض في القرآن ونقض كل شبهة تدعى في هذا الباب  
 ( ٨٧ ) باب الكلام على من زعم أن المعارضة لم تقع منهم مع القدرة عليها لعل وشبه دعيتهم إلى ترك ذلك الاعتراض  
 ( ١١٤ ) باب ذكر الدلالة على تجاوز بلاغة القرآن وفصاحته لسائر البلاغات المعتادة من كلام أهل اللسان  
 ( ١٣٦ ) باب ذكر خلاف الناس في هذا الباب

22. De ce que l'on peut grappiller des ff. 152-155, il semble ressortir que la position de B. en la matière ne différerait guère de celle affichée après lui par son disciple Abū Ġā'far as-Simnānī, cf. mes *Théories* 101-102.

23. Sic après plusieurs vérifications, et non 248 comme le porte le catalogue. Je précise que sur le microfilm dont je dispose les folios ne sont pas numérotés et ne l'étaient donc pas non plus au moment de l'élaboration dudit catalogue.

24. Dans l'ensemble de l'ouvrage, ce "livre" vient à la suite des parties concernées par le ms F. À plusieurs reprises, l'auteur y renvoie à ce qu'il a dit précédemment dans le *bāb al-istiṭā'a*.

25. Ibn Taymiyya est l'un des rares à le citer sous cette forme.

26. Cf. notamment la notice du *Tabyīn* d'Ibn 'Asākīr. Cette même *nisba* se retrouve sur le ms du K. *I'ğāz al-Qur'ān* de la British Library ; sur le ms d'Istanbul du K. *al-Intiṣār* ; sur le ms de Tübingen du K. *al-Bayān*.

- (١٤٤ أ) باب الكلام على من قال إن جهة إعجاز القرآن ما تضمنته ودل عليه من صحة المعاني والأحكام التي إذا أُعْمِلَ النظر فيها صحت وسلمت كلها على السير والامتحان
- (١٤٥ ب) باب إبطال قول من حكى أن جهة كون القرآن معجزاً كونه قديماً
- (١٤٧ ب) باب الكلام على من يُحكى عنه من أهل الحق أو غيرهم أن جهة إعجاز القرآن كونه عبارة عن كلام الله تعالى
- (١٤٩ ب) باب الكلام في أن القرآن معجز من حيث اشتمل على الإخبار عن الغيوب
- (١٥٤ أ) باب ذكر ما ورد من الإخبار عن الغيوب في نص القرآن
- (١٥٦ ب) باب ذكر اعتراض الـ«مخالفين» على إعجاز القرآن باختلاف المسلمين في جهة إعجازه والجواب عن ذلك
- (١٦٣ أ) باب الكلام في الإخبار عن رتبة القرآن وقدر بلاغته وهل يجب أن تكون محدودة ومعلومة على جهة التفصيل أم لا
- (١٧٧ أ) باب الكلام في الإخبار عن وجوه بلاغة القرآن ومفارقة نظمه لجميع النظم والأوزان
- (١٩٥ أ) باب ذكر جملة من ذلك
- (٢١٢ ب) باب الكلام في الدلالة على مفارقة نظم القرآن لنظم الشعر وسائر النظم المعتادة والأوزان
- (٢١٩ ب) باب الكلام في إثبات ما عدا القرآن من معجزات الرسول عليه السلام

Au terme du *kitāb an-nubuwwāt*, le copiste indique, comme il se doit, le titre du “livre” suivant : *yatlūhu bāb al-kalām fī l-amr bi-l-ma'rūf wa n-nahy 'ani l-munkar*.

### III. LA BIBLIOGRAPHIE DE BĀQILLĀNĪ À LA LUMIÈRE DE LA *HIDĀYA*.

En conclusion de la longue notice qu'il lui consacre dans ses *Madārik*, le Qāḍī 'Iyāḍ donne une liste des œuvres de Bāqillānī<sup>27</sup>. Cette liste est manifestement incomplète, il y manque notamment le *Naqḍ an-naqḍ* que pour sa part, dans sa courte liste de la *Tabṣira*<sup>28</sup>, Abū l-Muẓaffar al-Isfarā'īnī (m. 471) cite en deuxième position, aussitôt après la *Hidāya*. Les parties conservées de ce dernier ouvrage, grâce aux nombreuses références qu'y fait B. à ses œuvres antérieures, permettent d'ajouter à la liste des *Madārik* de substantiels compléments<sup>29</sup>.

#### 1. Livres cités par le Qāḍī 'Iyāḍ.

— *Daqā'iq al-kalām*. Le titre complet est donné en C 151a : *Daqā'iq al-kalām wa r-radd 'alā man ḥālafa l-ḥaqq min al-Awā'il wa muntaḥilī l-islām*. B. dit y avoir réfuté longuement les thèses des astrologues (*al-munaḡḡimūn*)<sup>30</sup>.

27. Le texte du Qāḍī 'Iyāḍ doit être lu tel que l'ont publié les éditeurs égyptiens du *Tamhīd* (257-259), plutôt que dans l'édition libano-libyenne des *Madārik* (2/601-602) que gâtent de grosses fautes de lecture (lire *at-taḡwīr* au lieu d'*at-taḡrīḥ* ; *al-imāma* au lieu d'*al-amāna* ; *al-ma'dūm* au lieu d'*ar-rūm*).

28. Éd. Kawṭarī, Le Caire, 1359/1940, 119.

29. Les informations tirées du ms C ont déjà été mises à profit par Aḥmad Ṣaqr dans la préface de son édition du *K. l'ġāz al-Qur'ān*.

30. Rappelons qu'IBN TAYMIYYA cite ces mêmes *Daqā'iq al-kalām* dans son livre *Bayān muwāfaqa ṣarīḥ al-ma'qūl li-ṣaḥīḥ al-manqūl* à propos des divergences entre *falāsifa*. Rappelons aussi que, dans le langage des théologiens, l'expression *daqīq al-kalām*, doublet de *laṭīf al-kalām*, désigne les questions de caractère “philosophique” (lois de la substance et de l'accident).



— *Al-Imāma al-kabīr*<sup>31</sup>, *al-Imāma aṣ-ṣağīr*. Deux fois dans le ms du Caire B. mentionne “les deux livres sur l’imamat”<sup>32</sup> (*kitābay al-imāma*). En C 72b, il dit y avoir démontré que le prophète Muḥammad ne s’est jamais vu opposer un rival du Coran (*lam yu’ārāḍ bi-miṭli l-Qur’ān*) ; il renvoie également sur ce point au *Kitāb al-Aḥbār* de ses *Uṣūl al-fiqh* (voir plus bas)<sup>33</sup>. En C 229a, il dit y avoir traité longuement de la question du miracle de la lune fendue (*inṣiqāq al-qamar*, cf. Cor. 54,1) et de la réponse à l’objection : “si le phénomène s’est réellement produit, comment expliquer qu’il n’ait pas été universellement observé et rapporté?”. On voit donc — non sans surprise — que ces deux livres sur l’imamat, y compris celui de faibles dimensions, incluaient une démonstration détaillée de la prophétie de Muḥammad à partir des différents miracles censés l’attester.

— *Al-Intiṣār li-l-Qur’ān*<sup>34</sup>. Tel est le titre indiqué par le Qāḍī ‘Iyāḍ, et c’est celui, en effet, que porte l’unique manuscrit d’Istanbul<sup>35</sup> : on le retrouve aussi, notamment, sous la plume de Subkī<sup>36</sup>. Mais la *Hidāya* nous montre que B., pour sa part, usait d’un titre plus ajusté. Quand il cite l’*Intiṣār* (ce qu’il fait à quatre reprises dans le fragment du Caire), il ajoute chaque fois au libellé ci-dessus le mot *naql*. Car ce qu’il entend pour le coup “faire triompher”, ce n’est pas, à proprement parler, le Coran lui-même mais la transmission qui en a été faite depuis les premiers califes. Il s’agit de montrer — contre les chiites tout spécialement — que le Livre a bien été transmis tel qu’il a été révélé, sans altération ni mutilation. Le titre correct serait donc, sous sa forme la plus simple, celui qui figure en C 156b et 175b : *al-Intiṣār li-naqli l-Qur’ān*<sup>37</sup>. En C 66a, l’intention de l’ouvrage est précisée par un deuxième élément de titre ajouté au premier : *al-Intiṣār li-naqli l-Qur’ān wa r-radd ‘alā man naḥalahu l-fasād bi-ziyāda aw nuqṣān*. Elle est précisée d’une autre façon en C 143a, où cette fois le livre est intitulé : *al-Intiṣār li-ṣiḥḥati naqli l-Qur’ān*. Cette dernière référence est, du reste, particulièrement intéressante, B. ayant jugé bon pour l’occasion de l’accompagner d’un substantiel sommaire de l’ouvrage, ainsi rédigé<sup>38</sup> :

وقد ذكرنا في كتاب الانتصار لصحة نقل القرآن جميع مطاعن الملحدة وكل من خالف الملة على القرآن وكشفنا عن فساد توهمهم وتمويههم ودعواهم لتناقض آيات منه واختلافها وما طعنوا به من كثرة التكرار وما قالوه من أنه قد ذكر فيه أشياء لا يعرفها أهل اللغة من نحو قوله {وفاكهة وأبنا} وقولهم إن فيه ما ليس من لغة العرب وقولهم إن فيه كلمات ملحونة لا تجوز في الإعراب وأبطلنا أيضا قدحهم فيه بكونه مثبتا على غير تأريخ نزوله وأنه قد قدم منه ما يجب تأخره وآخر ما يجب تقدمه وأفسدنا أيضا قدحهم فيه بإزالة

31. C’est ainsi qu’il faut lire, et non *al-kabīra* ; et de même *aṣ-ṣağīr* au lieu d’*aṣ-ṣağīra*.

32. Il s’exprime pareillement au t. 1 du K. *al-Intiṣār*, éd. al-Qiyyām (voir ci-dessous), 28, 90, 149. Mais curieusement, au t. 2 du même ouvrage, c’est le singulier qu’il emploie : *Kitāb al-Imāma* (48, 61, 71).

33. Remarquons que, sur cette question de la *mu’āraḍa*, B. ne juge pas utile de renvoyer à ce qu’il en dit dans le *Tamhīd* (éd. McCarthy, 144-150).

34. Et non *fi l-Qur’ān* comme l’ont lu les éditeurs égyptiens du *Tamhīd*, sans doute à l’imitation d’Ibn Ḥazm qui cite toujours ainsi l’ouvrage de B.

35. Voir la photographie de la page de titre dans l’excellente édition (mais, hélas, dépourvue d’index) publiée récemment par ‘U. Ḥ. AL-QIYYĀM (Beyrouth 2004).

36 Dans ses *Ṭabaqāt aṣ-Ṣāfi’iyya*, Le Caire 1965, 3/258.

37. Titre que confirme celui donné par ABŪ ‘ABD ALLĀH AṢ-ṢAYRAFI à son Abrégé de l’*Intiṣār* : *Nukat al-Intiṣār li-naql al-Qur’ān*.

38 Ce passage a déjà été publié par AḤMAD ṢAQR (avec quelques différences de lecture) dans l’introduction au K. *Iḡāz al-Qur’ān*.

بعضه متشابهاً مع الإخبار بإلحاد قوم فيه واتباع المتشابه منه وأبطلنا أيضاً قول من قال إن فيه تحريفاً وتغييراً وتبديلاً وزيادة ونقصاناً وإنه إنما أثبتته السلف بأخبار الأحاد وشهادة الاثنين ومن جرى مجراهما وإن الداجن والغنم أكل كثيراً منه فضاع ودثر وأبطلنا أيضاً قول من قال إنه ليس فيه ما يدل على شيء بظاهره وإن علم ذلك يجب أخذه عن الرسول والإمام ولا يسوغ أن يفسره سواه وما تقوله الباطنية وتهذي به وتموه في هذا الباب واعترضنا أيضاً على قول من زعم أن القرآن يجب الإيمان به والتسليم لصحته دون معرفة معناه وتأويله وأبطلنا أيضاً طعنهم على القرآن باختلاف خطوط المصاحف واختلاف القراءات وذكر الشواهد وبيننا ما يثبت من ذلك وما يجب إبطاله وذكرنا قدحهم فيه بما روي من قوله عليه السلام « تلك الغرائيق العلى وإن شفاعتهن لترتجى » إلى غير ذلك من وجوه اعتراضاتهم على صحة القرآن وأوردناه في ذلك الكتاب وطرفاً منه في أصول الفقه بما يغني سيرة الناظر فيه إن شاء الله .

À lire cette copieuse “table des matières”, on s’aperçoit qu’en réalité le contenu du livre s’étend bien au-delà de son propos initial, celui d’établir la validité du texte coranique tel qu’actuellement connu. Et si B. se trouve y faire référence dans son *Kitāb an-Nubuwwāt*, c’est sur une question encore différente, non mentionnée ci-dessus, et qui, à première vue, n’y a guère sa place, celle de l’*i’ğāz* prophétique<sup>39</sup>. En C 66a, il dit y avoir établi la réalité du défi (*taḥaddī*) lancé aux Arabes par Muḥammad de lui opposer un rival du Coran. En C 156b, il dit y avoir traité en détail des paroles du Prophète attestant son pouvoir miraculeux de prédire l’avenir (*al-iḥbār ‘ani l-ḡuyūb*). Enfin, en C 175b, c’est sa réponse à une objection arguant de l’impossibilité de connaître le caractère miraculeux du Coran qu’il dit y avoir longuement développée.

— *Šarḥ al-Luma’*, commentaire, rappelons-le, du *K. al-Luma’* d’Aš‘arī. En F 62a, B. dit y avoir énuméré quantité de points sur lesquels les mu‘tazilites (*qadariyya*) se trouvent en accord avec les Mages<sup>40</sup>.

— *At-Tamhīd*. En C 61b, B. renvoie à ce qu’il y a dit contre les juifs, les chrétiens et les mages.

— *Tašarruf al-‘ibād*. B. donne en F 112b le titre complet : *K. Aḥkām tašarruf al-‘ibād*. Il y renvoie concernant la différence que l’homme ressent spontanément entre un mouvement contraint et un mouvement “acquis”.

— *Al-Uṣūl al-kabīr fī l-fiqh*<sup>41</sup>, *al-Uṣūl aṣ-ṣaḡīr*, *at-Taqrīb wa l-irṣād fī uṣūl al-fiqh*, *al-Muqni’ fī uṣūl al-fiqh*. B. ne mentionne nommément aucun de ces titres, mais parle globalement de ses “livres d’*uṣūl al-fiqh*” (C 184a et 246a). En F 70b-71a, il dit y avoir expliqué la formule prêtée notamment au calife ‘Umar lorsque celui-ci avait recours à son jugement personnel (*ra’y*) pour trancher d’un point de droit : “Si <ma décision> est juste, elle vient de Dieu ; si elle est erronée, elle vient de moi”. Selon lui, l’erreur en question ne pouvait concerner que la conduite de l’*iḡtihād*, non le jugement (*ḥukm*) auquel aboutit cet *iḡtihād* dès lors qu’il est correctement mené, le principe étant qu’en matière de droit positif tout *muḡtahid* dit juste

39. Mais de fait, dans la préface de l’*Intiṣār*, B. annonce bien qu’il abordera cette question : *ṭumma nubayyinū anna l-Qur’ān mu’ḡizatun li-r-rasūl šl’m wa dalālatun ‘alā šidqihī*. Nous connaissons même par Ibn Ḥazm le titre du chapitre concerné (*al-Fiṣal*, Le Caire 1317-1321, 4/222) : *bāb ad-dalāla ‘alā anna l-Qur’ān mu’ḡiz li-n-nabī šl’m*. Précisons que cette partie relative à l’*i’ğāz* ne figure pas dans le ms d’Istanbul, qui ne comprend malheureusement que la première moitié du livre.

40. Sur le contenu du *Šarḥ al-Luma’*, outre les références du *K. al-Intiṣār* (2/71, 192, 259) et du *K. al-Bayān* (§ 104), on notera particulièrement celles du *Šāmil* de Ġuwaynī qui, rappelons-le, n’en est lui-même qu’un commentaire, cf. *Šm* 123, 192, 211, 221, 273.

41. Dont Abū l-Muẓaffar al-Isfarā’īnī dit qu’il comportait 10 000 feuillets.



(un principe rappelé à nouveau en C 245a). En C 72b, B. mentionne l'existence, dans ses *Uṣūl al-fiqh*, d'un *Kitāb al-Aḥbār* ; il y avait démontré là aussi qu'il n'y a jamais eu *mu'araḍa* vis-à-vis du Prophète. En C 184a, traitant de l'éloquence (*balāḡa*) du Coran, il dit avoir exposé "dans les livres d'*uṣūl al-fiqh*" en quoi consiste le *bayān* (autre terme signifiant l'éloquence) et quelles en sont les différentes sortes. Enfin en C 246a, il dit y avoir distingué les diverses catégories d'actes du Prophète (*aqsām af'āl ar-rasūl*) selon qu'ils entraînent ou non pour le fidèle obligation de les imiter. Précisons qu'aucun des points ci-dessus mentionnés ne figure dans ce qui a été publié du *K. at-Taqrīb* <sup>42</sup>.

## 2. Livres non cités par le Qāḍī 'Iyād.

— *Al-Farq bayna l-mu'ǧizāt wa l-karāmāt*, ou *al-Farq bayna mu'ǧizāt an-nabiyyīn wa karāmāt aṣ-ṣāliḥīn*. Je considère en effet que les deux titres figurant dans la liste du Qāḍī 'Iyād, et fort éloignés spatialement l'un de l'autre (*fī l-Mu'ǧizāt*, puis 13 titres plus bas : *al-Karāmāt*) ne peuvent être tenus véritablement comme une attestation du *Farq*, même s'ils peuvent en être un lointain souvenir <sup>43</sup>.

Les titres donnés au livre dans la *Hidāya* sont en réalité des formules abrégées <sup>44</sup>. Le titre véritable, ici encore, est beaucoup plus long, et c'est celui que porte l'unique manuscrit actuellement connu — le manuscrit de Tübingen édité par McCarthy (Beyrouth 1958) — à savoir *K. al-Bayān 'ani l-farq bayna l-mu'ǧizāt wa l-karāmāt wa l-ḥiyāl wa l-kihāna wa s-siḥr wa n-nāranǧāt* <sup>45</sup>. Titre doublement confirmé par Ibn Taymiyya qui, dans son *K. an-Nubuwwāt*, cite à plusieurs reprises l'ouvrage du Qāḍī (mais pour en faire une critique féroce). À une nuance près cependant : la première fois (*Nub* 44), il omet dans le titre les mots *al-Bayān 'an*, alors qu'il les rétablit la seconde fois (*Nub* 290). Un temps, j'ai pensé qu'il pourrait s'agir là en réalité de deux livres différents, d'autant qu'au début du *Bayān* (§ 4), B. dit avoir déjà quelques années auparavant dicté un "discours" (*kalām*) sur le même sujet, et s'il y revient maintenant, dit-il, c'est parce qu'on lui a demandé des éclaircissements sur certains chapitres de son exposé (*ṣarḥ al-qawl fī fuṣūl hādā l-bāb*). On pourrait donc imaginer qu'il y a eu d'abord un *Farq*, puis plus tard un *Bayān 'ani l-Farq*. Mais l'hypothèse est manifestement à rejeter, si l'on en juge par les nombreux extraits qu'Ibn Taymiyya dit tirer du *K. al-Farq*, et qui se retrouvent quasi littéralement dans le *Bayān* <sup>46</sup>. Il n'en va pas de même, il est vrai,

42. La question des actes du Prophète y est abordée dans le "deuxième tome" annoncé au terme du troisième volume.

43. Dans son *K. an-Nubuwwāt* (Beyrouth 1405/1985, 372), Ibn Taymiyya attribue à B. un *Kitāb al-Mu'ǧizāt*. Est-ce pour lui une autre façon de désigner le *Farq* auquel il a fait antérieurement maintes références (voir ci-après) ou s'agit-il d'un ouvrage différent ?

44. Tout comme celui fourni par *Taqrīb* 1/439 : *al-Farq bayna mu'ǧizāt ar-rusul wa karāmāt al-awliyā'*.

45. Ainsi, bizarrement, ce terme est-il vocalisé dans le ms, tant dans le titre que dans le corps du texte, alors que la forme correcte (issue du pehlevi) est *nīranǧāt*. Voir sur ce point le commentaire de McCarthy, *Bayān*, introduction arabe 17 n. 18. Ibn Taymiyya, pour sa part, a bien lu *nīranǧāt* (voir ci-après).

46. *Nub* 47,3-7 = *Bayān* 72,17-73,6 ; *Nub* 47,8-13 = *Bayān* 73,9-16 ; *Nub* 47,19-48,4 = *Bayān* 94,6-95,5 ; *Nub* 48,5-15 = *Bayān* 95,12-96,11 ; *Nub* 48,16-49,5 = *Bayān* 93,3-94,7 ; *Nub* 206,23-207,3 = *Bayān* 55,4-11 ; *Nub* 208,1-7 = *Bayān* 45,11-46,6.

d'autres citations <sup>47</sup>, mais c'est sans doute qu'elles renvoient à des parties manquantes du *Bayān* : car il faut rappeler que le ms de Tübingen est incomplet et ne contient peut-être que le premier tiers du livre.

Le *Farq* est mentionné trois fois dans la *Hidāya*. Si la première référence (F 27b) ne fait que rappeler l'objet du livre, les deux autres renvoient, elles aussi, à des parties manquantes du *Bayān*. En C 243a, B. dit avoir expliqué dans le *Farq* la signification du mot *nabī* à partir des deux étymologies qu'on en donne ("action d'annoncer", "élévation de terrain"). À la même page, il dit y avoir aussi exposé "l'ensemble des qualités (*ṣifāt*) que les Envoyés doivent avoir en propre" ; puis au terme de cinq pleines pages reprenant l'énumération de ces qualités, il répète avoir déjà dit tout cela dans le *Farq* (C 244b).

— *Ġawābāt Abī Sa'd* <sup>48</sup> *az-Zāhid an-Nīsābūrī*. En F 27b, l'auteur dit s'être longuement étendu dans ces "Réponses" sur la distinction à opérer entre *mu'ġiza* et *karāma*. Abū Sa'd an-Nīsābūrī, m. 407, est un contemporain de Bāqillānī et appartient à la même "classe" de théologiens aš'arites <sup>49</sup>. Il a écrit sur "les preuves de la prophétie <sup>50</sup>" (*dalā'il an-nubuwwa*).

— *Ibāna 'ağz al-qadariyya 'an iṭbāt dalā'il an-nubuwwa*. Titre mentionné deux fois sous cette forme (F 27b et 119b). Un titre différent, mais désignant très probablement le même livre, apparaît en C 11a : *Ta'rīf 'ağz al-mu'tazila 'an taṣḥīḥ dalā'il an-nubuwwa* <sup>51</sup>. L'idée que les mu'tazilites, en vertu de leurs thèses mêmes, sont dans l'incapacité d'établir ce qui, pour les théologiens musulmans, constitue le fondement de la croyance en la prophétie — à savoir que le miracle est la preuve que les Envoyés disent vrai (*dalālat al-mu'ġiz 'alā ṣidqi r-rusul*) — est un thème cher à Bāqillānī. Il y a consacré un chapitre du *Bayān* (éd. McCarthy §§ 76-81), et il y revient, on l'a vu, dans un chapitre de la *Hidāya* (45b-61b). Ce n'est pourtant pas là que se situent les références relevées ci-dessus. En F 27b, B. cite l'*Ibāna* à côté du *Farq* comme l'un des deux ouvrages où il a traité longuement de la différence entre le miracle d'une part, la magie, la divination, etc. d'autre part. En F 119b, c'est au cours de la discussion du *tawallud* qu'il rappelle avoir montré, dans l'*Ibāna*, que l'incapacité en question frappe en particulier ceux des mu'tazilites qui, comme notamment Ġāḥiẓ, admettent la notion de "nature" (*al-qā'ilīn bi-fi'li ṭ-ṭibā'*), une démonstration qu'il referra le moment venu (C 60b). Enfin en C 11a, il dit avoir abondamment répondu (*ašba'nā l-qawl fī ḥāḍihi l-mas'ala*), dans ce qu'il appelle cette fois *Ta'rīf*, à l'objection mu'tazilite selon laquelle, si rien n'est mauvais de la part de Dieu comme le soutiennent les théologiens sunnites, rien n'empêche qu'Il fasse apparaître un miracle au bénéfice d'un imposteur.

— *Mā yu'allalu wa mā lā yu'allalu*, "ce à quoi on peut attribuer une cause et ce pour quoi cela est impossible". La question du *ta'līl*, très présente dans les traités mu'tazilites <sup>52</sup>, a été aussi, manifestement sous l'influence des thèses d'Abū Hāšim al-Ġubbā'ī, une des

47. Notamment *Nub* 51,16-52,10 ; 52,14-53,3 ; 53,6-11.

48. Le ms porte fautivement Abī Sa'īd.

49. Cf. *Tabyīn* 233-236.

50. Cf. le *K. al-Ġunya* d'Abū L-QĀSIM AL-ANṢĀRĪ, ms d'Istanbul 201b.

51. Autre intitulé encore dans *Taqrīb* 1/407 : *Ta'rīf 'ağzi l-mu'tazila 'an iṭbāt dalā'il an-nubuwwa wa ṣiḥḥatihā 'alā maḍāhib al-muṭbita*.

52. Voir en troisième partie mon commentaire du § 35.

préoccupations de Bāqillānī. Les toutes premières pages du ms de Fès, hélas terriblement mutilées, y font abondamment allusion, et on y revient plus loin (F 13b - 15a) s'agissant d'établir ce qui est cause de l'inexistence de l'inexistant (*ta'līl 'adam al-ma'dūm*). B. a écrit aussi un *K. al-'ilal*<sup>53</sup>, plusieurs fois cité dans le *Šāmil*<sup>54</sup>. Le *K. Mā yu'allalu...*, pour sa part, est mentionné une fois dans le *Šāmil* ; selon Ġuwaynī, B. y soutenait le même point de vue que dans la *Hidāya* (voir plus haut) quant au fait que même les qualifications que les existants détiennent du fait de leur essence sont l'œuvre d'un agent (*kulluhā bi-l-fā'il*), contrairement à ce qu'il disait auparavant, en particulier dans le *Naqḍ an-naqḍ*, et qui était le point de vue mu'tazilite (*Šm.T.* 28). Dans nos fragments de la *Hidāya*, l'ouvrage apparaît également une fois, dans le *Kitāb at-Tawallud* (F 111a-b) ; B. dit y avoir réfuté longuement sur ce point les thèses des Ġubbā'ī père et fils.

— *Naqḍ an-naqḍ*<sup>55</sup>. Citée le plus souvent sous ce titre énigmatique, cette “réfutation de la réfutation” n'est autre<sup>56</sup> que la réplique de Bāqillānī au *Naqḍ al-Luma'* — lui-même réfutation du *K. al-Luma'* d'Aš'arī — de son illustre contemporain mu'tazilite 'Abd al-Ġabbār<sup>57</sup>. Certaines références de la *Hidāya* sont à cet égard explicites, quand B. donne à sa “Réfutation” des titres tels que : *Naqḍ al-kitāb al-mutarġam bi-Naqḍ al-Luma'* (F 120b), ou *Naqḍ Naqḍ al-Luma'* (C 11a et 30a). D'autres références non moins précises indiquent le nom de l'adversaire mis en cause, que B. ne désigne en l'occurrence que par sa seule *nisba* d'al-Hamaḍānī : *Naqḍ al-kitāb al-mutarġam bi-Naqḍ al-Luma' li-l-Hamaḍānī* (F 60b) ou plus simplement *Naqḍ an-naqḍ 'alā l-Hamaḍānī* (F 93b, C 119b) ou encore *an-Naqḍ 'alā l-Hamaḍānī* (F 152a). Chez les auteurs postérieurs, outre le simple titre *Naqḍ an-naqḍ*, l'ouvrage est souvent appelé *an-Naqḍ al-kabīr*<sup>58</sup>, un intitulé auquel, à en croire Abū l-Qāsim al-Anṣārī, B. lui-même aurait également eu recours<sup>59</sup>. Que ce qualificatif de *kabīr* soit amplement mérité, cela ne saurait faire de doute. Car contrairement à ce qu'on pourrait croire, le *Naqḍ an-naqḍ* n'est aucunement un opuscule de circonstance mais bien un traité de théologie en bonne et due forme et d'un volume peut-être comparable à celui de la *Hidāya*. On verra dans l'extrait reproduit plus loin qu'il comportait un *Kitāb at-Tawallud* (F 120b ; cf. également C 30a) ; B. dit y avoir “développé longuement”, selon son expression habituelle (*taqaṣṣaynā l-qawl fīhi*) — c'est-à-dire : plus longuement encore ? — ce qu'il redit maintenant dans la

53. Peut-être identique à l'ouvrage intitulé *al-Aḥkām wa l-'ilal* dans la liste du Qāḍī 'Iyāḍ, et dont le titre véritable pourrait être *k. Aḥkām al-'ilal*. Ġuwaynī, rapportant qu'Ibn Fūrak (“*al-ustād Abū Bakr*”) a composé un commentaire critique (*taṣaffuḥ*) de l'ouvrage de Bāqillānī, écrit à son propos : *kitāb taṣaffaḥa fīhi aḥkām al-'ilal li-l-Qāḍī* (*Šm* 631-632 ; cf. *ibid.* 692).

54. *Šm.T.* 72 ; *Šm* 295-296, 478, 716.

55. Cet ouvrage ne figure pas dans la liste du Qāḍī 'Iyāḍ, contrairement à ce que prétend l'éditeur du *Taqrīb* 1/76.

56. Cf. Ibn Taymiyya, *K. an-Nubuwwāt* 62.

57. Le *Naqḍ al-Luma'* figure dans la liste que 'Abd al-Ġabbār donne de ses propres œuvres à la fin du *Muġnī* (M XXb 258). Il le cite également en M VIb 71, VII 59, VIII 32, XI 454.

58. Cf. notamment *Šm.T.* 27, 30, 93 ; *Šm* 570 et 630.

59. À propos des noms qu'il est ou non licite d'appliquer à Dieu, B. aurait écrit concernant un premier point de vue auquel il avait ensuite renoncé : *qad naṣarnā ḥādīhi ṭ-ṭarīqa fī n-Naqḍ al-kabīr wa ṣ-ṣaḥīḥ 'indanā al-ān ḥilāfuḥā*. Cf. *Šarḥ al-İrşād* 136a, à corriger par Ġunya 97a-b.

*Hidāya* <sup>60</sup>. Mais il y abordait aussi quantité d'autres sujets : si, par exemple, les atomes ont une forme (*ṣakl*) (*Šm* 159) ; ce qu'il en est de la substance dans l'instant où elle vient à l'être (*Šm* 233) ; si les "localisations" (*akwān*) déterminent un "état" (*ḥāl*) de leur réceptacle (*maḥall*) (*Šm* 630) ; la distinction que l'homme fait spontanément entre un mouvement contraint et un mouvement "acquis" (F 112b) ; le rapport de la puissance à l'acte (F 152a) ; celui de la volonté (F 129a) ; qui sont les *qadariyya* que le Prophète comparait aux mages (F 60b et 93b) ; etc.

On voit, au terme de ce recensement, la distance qui sépare le peu que nous possédons de l'œuvre de Bāqillānī de tout ce qui d'elle nous échappe et ne nous est ainsi révélé que par quelques furtives allusions. Mais cette situation, on le sait, n'est pas propre à l'auteur de la *Hidāya*, elle vaut pareillement pour son maître Aš'arī, et de façon plus criante encore pour ces deux théologiens mu'tazilites auxquels ils doivent tant l'un et l'autre, les Ġubbā'ī, et dont rien n'a survécu <sup>61</sup>.

À lui seul en tout cas, cet apport considérable qu'elle fournit d'informations bibliographiques nouvelles atteste déjà l'extraordinaire richesse de contenu de la *Hidāya*. Mais de cette richesse témoigne plus encore le très remarquable échantillon que constitue, dans l'ouvrage de Bāqillānī, le "livre" où celui-ci traite du classique problème de la génération des actes, et que je vais maintenant présenter.

## DEUXIÈME PARTIE : LE *KITĀB AT-TAWALLUD*,

### CONTREPOINT ET COMPLÉMENT DES SOURCES MU'TAZILITES <sup>62</sup> SUR LE SUJET

La réalité ou non du *tawallud* est de ces questions qui opposent rituellement théologiens sunnites et mu'tazilites ; tout traité de *kalām* se doit donc de l'aborder, et la *Hidāya* n'échappe pas à la règle. Il s'agit de savoir, rappelons-le, si l'action de l'agent humain peut s'étendre au-delà de ce qu'il produit immédiatement dans "le réceptacle de sa puissance" (*maḥall qudratihi*), c'est-à-dire dans son propre corps <sup>63</sup> : "actes des membres" comme marcher, lancer, frapper ; "actes du cœur" comme vouloir, raisonner, connaître. Les mu'tazilites disent que oui, sauf qu'ils divergent sur la portée d'une telle affirmation <sup>64</sup>. Pour eux, l'homme a capacité d'agir sur ce qui lui est extérieur, des événements s'y produisent qui sont la conséquence d'actes qu'il accomplit en lui-même, "engendrés" par eux, et qui, de ce fait, relèvent pareillement de sa puissance. Ainsi est acte de sa part non seulement le

60. Et cf. également, toujours à propos du *tawallud*, F 111b, 120b, 124b, 125b.

61. Voir respectivement mes articles « Bibliographie d'Aš'arī : un réexamen » (*Journal asiatique*, 1985) et « Matériaux pour une bibliographie des Ġubbā'ī » (*Journal asiatique*, 1976).

62. J'inclus dans ces sources les deux premières parties des *Maqālāt* d'Aš'arī (1-482) qui, comme l'a solidement établi ALLARD, appartiennent à la période mu'tazilite de l'auteur antérieure à sa conversion (*Le problème des attributs divins*, 67-72).

63. Car c'est bien de cela qu'il s'agit au départ et pour l'essentiel. Je n'oublie certes pas que parmi les actes "engendrés" il en est aussi que l'individu humain produit en lui-même, comme notamment la science qu'engendre en lui le raisonnement. Mais ce sont là des cas particuliers, qui imposent simplement d'affiner les définitions respectives de l'acte qualifié de "direct" (*mubāšir*) et de celui dit "engendré" (*mutawallid*), comme on le verra ci-après aux §§ 54-55 du texte de B.

64. Certains l'ont poussée à l'extrême, comme le "bagdadien" Bišr b. al-Mu'tamir, cf. ci-après § 92.

mouvement du bras qu'il exécute pour lancer un projectile, mais aussi le mouvement dudit projectile "engendré" par ce mouvement du bras. De même en va-t-il du son que je produis en heurtant l'un contre l'autre deux corps durs, de la douleur que je fais naître en autrui en le frappant du poing : ce son, cette douleur sont tout autant mon acte.

Les théologiens sunnites refusent, quant à eux, cette façon de voir. Pour eux, ce que les mu'tazilites disent être "engendré" par telle ou telle action de l'homme est en réalité l'œuvre de Dieu. Et si nous avons l'impression d'une consécution nécessaire entre notre acte et l'effet qui paraît en résulter, c'est simplement, disent-ils, parce que Dieu par habitude (*'alā tariq al-āda*) — mais sans que rien ne l'y oblige — fait régulièrement se produire le second à la suite du premier.

Tel est le point de vue que, naturellement, B. s'emploie ici à faire valoir. Son *kitāb at-tawallud* comporte donc, comme il se doit, une réfutation en règle de la doctrine mu'tazilite, et cela selon la procédure habituelle des traités de *kalām* : d'abord l'énoncé d'arguments (*adilla*) montrant la fausseté de la thèse adverse (§§ 1-28) ; puis la réfutation de "pseudo-arguments" (*šubah*) invoqués en faveur de celle-ci (§§ 29-53).

B. aurait pu s'en tenir là, comme il l'avait fait dans le passage correspondant du *Tamhīd* (éd. McCarthy p. 297-302). Mais tel n'est pas le cas ici, et en cela réside l'intérêt tout particulier du présent *k. at-tawallud*. La réfutation (*ibtāl*) proprement dite n'y est, en quelque sorte, qu'une entrée en matière ; B. a jugé bon cette fois de la faire suivre d'un exposé détaillé — et toujours, bien sûr, systématiquement critique — des principales questions soulevées au sein même de l'école mu'tazilite par la doctrine du *tawallud* : définitions diverses de l'acte "direct" et de l'acte engendré (§§ 54-62) ; quels accidents sont susceptibles d'en engendrer d'autres et ont donc le statut de "causes génératrices" (*asbāb muwallida*) (§§ 64-65) ; exposé et réfutation de thèses mu'tazilites dissidentes relativement à la vulgate ḡubbā'ite et invoquant pour la plupart la notion de "nature" (§§ 66-91), un exposé où s'insèrent une longue digression visant à établir que la substance n'a pas de contraire (§§ 81-84) ainsi qu'une analyse des thèses de Ṣāliḥ Qubba (§§ 86-88) ; les divergences entre mu'tazilites quant à savoir quels accidents sont susceptibles d'être engendrés par d'autres (§§ 92-104) ; si l'acte engendré, quand il existe, relève encore de la puissance de qui l'accomplit (§§ 105-108) ; si Dieu peut agir par voie de génération, et si ce qu'Il produit de la sorte Il peut également le produire par voie directe (§§ 109-118) ; quels modes possibles de génération entre actes bons et actes mauvais (§§ 119-123) ; à quel moment se repentir d'un acte engendré (§§ 124-128).

Cette abondance de matière, où rien apparemment n'est laissé de côté, est un premier trait remarquable du *k. at-tawallud*. Mais plus remarquable encore est la qualité de son information, comme l'atteste de multiples façons le commentaire qu'on lira à sa suite. Sur quantité de points en effet, ce que dit B. des positions mu'tazilites trouve sa confirmation dans tels passages du *Muḡnī* de 'Abd al-Ḡabbār et/ou de la *Taḍkira* d'Ibn Mattawayh<sup>65</sup>. Le fait est particulièrement sensible concernant "Ibn al-Ḡubbā'ī", autrement dit Abū Hāšim, le personnage de loin le plus souvent cité (quinze fois en tout). Non seulement B. connaît

65. Je ne relève qu'une erreur véritable, à propos d'Abū 'Alī (§ 64). Encore qu'il ne faille pas exclure, sur le point considéré, la possibilité d'une variation d'opinion (*iḥtilāf*) comme il en existe tant d'exemples par ailleurs.



de ce dernier, par exemple, un célèbre argument en forme d'*ilzām* par quoi il démontrait, contre Abū 'Alī, que la cause génératrice du mouvement n'est pas le mouvement même mais la pression, et comment à partir de là il expliquait le retour au sol d'une pierre lancée vers le haut (§ 97) ; ou bien son spectaculaire changement d'opinion quant à la possibilité pour Dieu de produire aussi par voie directe ce qu'il produit au moyen de causes (§§ 106-107 et 116-118) ; ou bien encore ses incertitudes touchant le châtement d'un acte engendré (§ 128). Mais à trois reprises au moins, B. s'exprime comme s'il rapportait littéralement des dires d'Abū Hāšim (cf. §§ 65, 97, 120). D'où tire-t-il ces citations, s'il s'agit bien de citations ? Peut-être de 'Abd al-Ġabbār, dont il a lu au moins, puisqu'il en a écrit une réfutation, le *Naqḍ al-Luma'*<sup>66</sup> ; mais peut-être aussi, et plus probablement, des ouvrages d'Abū Hāšim en personne, alors encore en circulation. Car il faut avoir à l'esprit qu'à l'époque où B. compose sa *Hidāya*, le mu'tazilisme tient encore le haut du pavé, protégé qu'il est par le pouvoir en place (les émirs būyides), et sa littérature demeure aisément accessible<sup>67</sup>. Nous aurions donc là, si tel est bien le cas, une information de première main.

Ce qui, du même coup, conduit à prendre au sérieux diverses données fournies ici par B. et qui, pour leur part, n'ont pas leur équivalent dans nos autres sources : ainsi ce curieux argument qu'il prête aux mu'tazilites en faveur du *tawallud*, probablement abandonné par eux par la suite, à partir du mouvement des poils et autres parties non vivantes de l'ensemble humain (§ 48) ; telle définition de l'acte "direct" admise, selon lui, par "la grande majorité d'entre eux" (*al-ġumhūr minhum*) (§ 54) ; la thèse qu'il attribue aux Ġubbā'ī père et fils, selon laquelle ce qui est "générateur" au sens propre, ce n'est pas la cause (*as-sabab*) mais l'agent de la cause (*fā'il as-sabab*) (§ 63) ; deux points de vue défendus, selon lui, par 'Abbād b. Sulaymān (§§ 105 et 124) ; et peut-être aussi (mais B. pour le coup ne fait-il pas erreur ?) l'idée assez surprenante qu'il prête à "Ibn al-Ġubbā'ī et ses partisans" selon laquelle il serait impossible même à Dieu de produire un assemblage (*ta'līf*) autrement que par génération (§ 102).

Il est clair en tout cas que si, un jour, ce dossier du *tawallud* devait être repris pour quelque travail universitaire, ces pages de la *Hidāya*, au titre de la documentation, devraient obligatoirement être prises en compte.

Une autre source, plus convenue, a été également mise à profit par Bāqillānī, lui fournissant bon nombre de ses rubriques : les *Maqālāt* d'Aš'arī, ou quelque autre répertoire de cette nature. À cet égard aussi, son texte est précieux, en ce qu'il permet, au moins sur trois points, de corriger et compléter le texte d'Aš'arī tel qu'il est actuellement proposé (§§ 61-62, 119 et 124).

Voici donc ce *kitāb at-tawallud*<sup>68</sup>, dont, comme annoncé, je proposerai ensuite un commentaire.

66. Notons au passage qu'il renvoie six fois ici à son *Naqḍ an-naqḍ*.

67. Dans son *Šāmil*, Ġuwaynī cite deux livres d'Abū Hāšim, *al-Baġdādiyyāt* et *al-Abwāb* (cf. *Šm* 471-72), peut-être d'après le *Šarḥ al-Luma'* de B. Il cite également le *K. al-Abwāb* dans son traité d'*uṣūl al-fiqh* intitulé *al-Burhān*, Le Caire 1400 h, § 41.

68. Sa division en chapitres numérotés est naturellement de mon fait.



## كتاب التولّد

### باب القول في إبطال التولّد [ ٩٦ أ ]

[ ١ ] فأما ما يدل على أن القدرة قدرة على ما يوجد معها في محلّها، فهو أنّا قد اتّفقنا على أنه لا يصح أن يُبتدأ بها الفعل ابتداءً في غير محلّها، وإنما يُفعل بها في غيره عندهم بسبب على وجه التولّد. والذي يدل على إبطاله أنه، لو صح ذلك، لصح وقوع الإصابة والقتل بعد موت رامي السهم ومع عدمه إذا تقدّم وجود السبب وزالت الموانع. وباضطرار يُعلّم أن الميت والمعدوم لا يصح أن يُوقع الأفعال، لأن حاله أسوأ من حال العاجز والمريض والضعيف.

[ ٢ ] ويدل على ذلك أيضاً أنه قول يوجب غنى المسبب عن فاعل، لأنه إذا كان السبب يوجبه، لم يحتج مع وجود موجهه إلى فاعل يفعل كما لا يحتاج الحكم الواجب عن العلة إلى فاعل يفعل لوجود موجهه، وذلك باطل باتّفاق. ولأنهم قد قالوا < إنه > من حقّ ما يتعلق بالفاعل صحة فعله [ ٩٦ ب ] وأن لا يفعل؛ فلو كان وقوع المسبب بعد وجود سببه وزوال الموانع من تولّده يحصل بالفاعل، لصح من فاعله أن لا يفعل والحال هذه، وإلا خرج عن معنى الفاعل. ولما بطل ذلك، وضح أنه لا يتعلق بفاعل<sup>١</sup> لو كان متولداً، وهذا يوجب غنى سائر الحوادث عن مُحدث، وذلك باطل.

[ ٣ ] ويدل على ذلك أيضاً أنه، لو احتاج المسبب إلى سبب يحدث عنه ولم يحتج إليه في شيء من صفاته سوى الحدوث فقط، ولو كان من الحوادث ما يحتاج إلى سبب يوجبه من حيث كان حادثاً، لاحتاج سببه إلى سبب إلى غير غاية، ولاحتاج جميع أجناس الحوادث في صفة الحدوث إلى أسباب تولّدها، لتساوي حقيقة الحدوث في سائرهما. وهذا باطل باتّفاق، فبطل ما قالوه.

[ ٤ ] ويدل على ذلك أيضاً أنه، لو كان التولّد صحيحاً، لوجب أن يكون كسر ابن [ ٩٧ أ ] قَمِيَّةً لرباعية النبي صلى الله عليه وسلم و < ٢٠٠ > كل نبي وإيلاؤه وتفرقة أجزائه كفراً وفجوراً، ولوجب أن يكون موجوداً بالأنبياء. وهذا يوجب أن يكون في الأنبياء كفر وفجور كثير، والقول بذلك خروج عن الدين. فدل ذلك على إبطال القول بالتولّد.

[ ٥ ] ومما يدل أيضاً على فساد القول بالتولّد أنه، لو كان الحادث بعد المباشّر من كسب الإنسان أو معه في حاله متولداً عن المباشّر، لم يخل من أحد أمرين: إمّا أن يكون مما يوجد معه في حاله، كحركة الخاتم المقارنة لحركة اليد، وحركة ثوب الإنسان عند مشيه وتحركه، وخروج الماء من القدر عند إدخال اليد فيه، وأمثال ذلك؛ أو مما يوجد بعده، كالإصابة بعد الرمي والكسر بعد الزجّ والألم الحادث بعد الضرب، وأمثال ذلك.

[ ٦ ] فإن كان مما يوجد مع السبب، فإنه باطل لأنه، لو كان تحرك الخاتم عن<sup>٢</sup> تحرك اليد فعلاً [ ٩٧ ب ] للبعد، لوجب كونه قادراً عليه باتّفاق ولقيام الدليل على استحالة وقوع حادث أو مكتسب من غير قادر، ولأنه، لو استغنى الفعل المتولد عن قدرة، لاستغنى أيضاً سببه عن قدرة، وذلك باطل. فوجب أنه لا بدّ من كونه قادراً عليه. وذلك

١. الأصل: لفاعل.

٢. كلمة غير مقروءة.

٣. كذا، ولعل الصحيح: عند.

مُحال، لأنه لا يخلو أن يكون قادراً على السبب والمسبب عندهم بالقدرة على سببه، أو بقدرة غير القدرة على سببه.

[٧] فإن كان قادراً عليه بالقدرة على سببه، فذلك مُحال لأنه قول يوجب كون القدرة الواحدة الحادثة قدرةً على مقدورين، وذلك باطل بما نبينه من استحالة تعلّق القدرة الحادثة بمقدورين مثلين أو ضدّين أو خلافتين غير ضدّين، فمن نازع في ذلك أقمنا الدليل عليه. ويدل على ذلك أيضاً أنه قد يكون السبب والمسبب من جنس واحد. ولو جاز أن يفعل بالقدرة الواحدة في الوقت [٩٨ أ] الواحد مقدورين من جنس واحد في محلّين غيرين، لجاز أيضاً أن يفعل بها مقدورين مثلين في محلّ واحد في زمن واحد، وإلا فما الفصل ولا سبيل إليه؟ ولما اتّفقنا على بطلان كونها قدرةً على مثلين في زمن واحد في محلّ واحد، استحال كونها قدرةً عليهما في محلّين. وليس لهم الانفصال من هذا بأنه « لو كانت قدرةً على فعل مثلين في محلّ واحد في زمن واحد، لم يحتج في حمل الثقل من الأجسام إلى زيادة قُدْر »، إذا أمكنه أن يفعل بالقدرة الواحدة في كل جزء من الثقل أجزاءً من الحمل والحركات متماثلة، لأننا نوجب عليهم ذلك ونلزمهم القول به لقولهم إنها قدرة على ما لا نهاية له من كل جنس وإن لم يصح أن يفعل منه اثنان في وقت واحد في محل واحد، لأننا لا نعتبر هذه الدعوى ونقول لهم: المحلّ يحتمل عندهم في الوقت الواحد أمثالا كثيرةً من كل جنس، فيجب لذلك صحة [٩٨ ب] فعله بالقدرة الواحدة في المحلّ الواحد في الزمن الواحد أمثالا كثيرة، وأن لا يحتاج في حمل الثقل إلى زيادة قُدْر. وقد ثبت من قولنا وقولهم أن نفس أجزاء الثقل لا تمنع من شيله ولا ما فيه من الاعتماد ولا تأليف أجزائه وانضمامها، وأن الدفع له يقارن ثقله وتأليفه. فوجب أنه لا مانع لصاحب القدرة الواحدة من أن يفعل بها في الزمن الواحد في كل جزء من الثقل حمولا كثيرةً حتى يرتفع ويستقلّ بها. ومتى وجدنا ذلك متعذراً عليهم، بطل قولهم وثبت أن ارتفاع الحجر وتحريكه ليس من فعل العبد المعتمد لشيله. وهذا الفصل وحده من الدليل يكشف عن فساد قولهم بالتولد. ومتى بطل كون القدرة الواحدة قدرةً على مثلين في محلّ واحد في زمن واحد، بطل كونها < قدرة > عليهما في محلّين، فاستحال لذلك أن تكون القدرة على حركة اليد هي القدرة [٩٩ أ] على حركة المروحة والخاتم الموجودين معها.

[٨] ويستحيل أيضاً أن تكون القدرة على حركة الخاتم غير القدرة على حركة اليد بل قدرة مفردة تُقارنها وتعلّق بها، لأنه لو كان ذلك كذلك، لاستغنت بالقدرة المفردة عليها عن سبب يولدها، وجرت مجرى السبب الواقع بقدرة عليه؛ ولأنهما إذا كانتا قدرتين على مقدورين غيرين، لم يمتنع وجود إحداهما مع عدم الأخرى ووجود مقدورها بها وإن انفردت، كما وجب ذلك في قدرة السبب. وهذا يُبطل كون ما سمّوه سبباً مولداً.

[٩] ويستحيل أيضاً أن يكون ما سمّوه مسبباً متولداً مما يقع بعد وجود السبب فعلاً للعبد، لأنه كان يجب كونه قادراً عليه، وكان لا بد أن يكون قادراً عليه بالقدرة على سببه أو بقدرة تُقارن السبب وتوجد معه.

[١٠] وكل ذلك مُحال، لأنه لو [٩٩ ب] قدر عليه بالقدرة على سببه، لاستحال ذلك من وجهين: أحدهما أنه يوجب كون القدرة قدرةً على مقدورين، وذلك مُحال لما بيّناه من قبل. والوجه الآخر أنه قول يوجب تقدّم القدرة لمقدورها بأزمان كثيرة، لأنه قد توجد إصابة السهم للغرض بعد السبب بأوقات كثيرة؛ والقدرة على السبب قبله أيضاً عندهم. ونحن قد بيّنا من قبل استحالة تقدّم القدرة على المقدور بوقت واحد، فضلاً عن الأوقات الكثيرة، ومن خالف في ذلك نقلناه إلى الكلام فيه.

٤. أي الإنسان.

٥. الأصل: ترتفع وتستقلّ.

٦. الأصل: أحدهما.

[ ١١ ] ويستحيل أيضاً أن يكون المسبب الواقع بعد سببه واقعاً بقدره تُقارن القدرة على سببه لأمرين: أحدهما أنه يوجب تقدّم القدرة للمقدور، وذلك مُحال. والأمر الآخر أنه يُخرج المسبب<sup>٧</sup> عن كونه متولداً إن<sup>٨</sup> كان واقعاً بقدره تختصّه، كما يحب خروج السبب عن كونه سبباً<sup>٩</sup> مولداً لهذه العلة. [ ٩١ أ ]<sup>١٠</sup>

[ ١٢ ] ويستحيل أيضاً أن يكون المسبب الواقع بعد سببه واقعاً بقدره تُقارنه، لأن ذلك يوجب كونه مبتدأً بالقدرة غير متولد عن شيء كما وجب ذلك في سببه الواقع بقدره تختصّه. ويستحيل أيضاً على أصولهم، لأنه موجب لمقارنة القدرة للمقدور وكونها قدرة على الواقع الموجود، وذلك عندهم مُحال.

[ ١٣ ] وإذا كان ذلك كذلك، استحال أن يكون ما وُجد عند فعل العبد في غير حيّزه أو في غير محلّ القدرة من جملته متولداً عن الفعل المبتدأ بالقدرة عليه في محلّها. وبطل ما قالوه.

#### [ ١٤ ] دليل آخر في نفي التولد

ومما يدل على ذلك أنه قد زعم مُحصلوهم أن الألم متولد<sup>١١</sup> عن الوهي النافي للصحة التي تحتاج الحياة إليها، دون الاعتماد بل الاعتماد زعموا يولد الوهي الذي هو التفريق، والوهي [ ٩١ ب ] النافي للصحة هو المولد للألم. فاستدلوا على ذلك بأنهم وجدوا الألم تابعاً للوهي دون الاعتماد، لأنه لو اعتمد<sup>١٢</sup> بالضرب على ما جفا وغلظ من بدن الإنسان، لم يتولد عن ذلك الاعتماد من الألم قدر ما يتولد عن ما هو أقل منه بشيء كثير، حتى إذا كان اعتماداً على عين الإنسان وما رقّ من جسمه، ولّد الكثير العظيم من الآلام، وليس ذلك السبب فيه إلا أن الضرب اليسير الرفيق على ما رقّ من أعضاء الإنسان يتولد عنه من الوهي والتفريق النافي للصحة التي تحتاج إليها الحياة أكثر من قدر ما يتولد من الوهي عن الاعتماد الكثير والضرب الكثير الشديد على ما غلظ وجفا من جسد الإنسان. قالوا: « فدل ذلك على أن الألم تابع في حدوثه وقدره في القلة والكثرة للوهي دون الاعتماد والتحريك ». وهذا هو الواجب [ ٩٢ أ ] على أصولهم لو كان التولد صحيحاً.

[ ١٥ ] وإذا كان ذلك كذلك، وجب على قولهم بالتولد وقوع الفعل من فاعلين وتولد المسبب الواحد عن سببين، وذلك أنه إذا اعتمد الرجل الأيد الشديد على جزئين من الحيّ ليفرق بينهما، وجب أن يفعل بفعل اعتماده وقدره جزئين من الاعتماد، وأن يتولد عنهما جزء من الوهي والتفريق النافي للصحة بين الجزئين من الحيّ، وهذا يوجب تولّد جزء من الوهي عن اعتمادين ووقوع مسبب واحد عن سببين. وذلك باطل عندهم، لأنه مصحح لوقوع جزء من الفعل بقدرتين ووقوعه من فاعلين، وكل ذلك باطل. وقد قالوا هم: « لو جاز ذلك، لجاز أن يوجد أحد السببين ولا يوجد الآخر، فيكون المسبب موجوداً لوجود أحد السببين المؤثر في وجوده، وأن لا يوجد السبب الآخر فيكون لذلك < المسبب > باقياً على عدمه لعدم ما لو وُجد لأثر [ ٩٢ ب ] في وجوده. وإذا بطل ذلك، بطل تأثر الفعل الواحد عن سببين ». وبطل لبطلان ذلك كون الاعتماد مولداً للوهي.

٧. الأصل: السبب.

٨. الأصل: وإن.

٩. الأصل: مسبباً.

١٠. كذا!

١١. الأصل: المتولد.

١٢. الأصل: اعتمد.

[١٦] وكذلك فكان يجب، لو اعتمد قادران على جزئين من جسم الحي للتفريق بينهما، وكل واحد منهما لو انفرد لأمكنه تفريق الجزئين، أن يكون كل واحد منهما قد فعل جزءاً من الاعتماد غير فعل الآخر، وأن يكون ذلك الجزء من الوهي النافي للصحة عند وجود اعتمادهما متولداً عنهما جميعاً، وأن يكون الوهي لذلك فعلاً لفاعلين. وذلك باطل في المباشر والمتولد عندهم. وإذا استحال وقوع فعل من فاعلين، استحال تولد الجزء الواحد من الوهي عن جزئين من الاعتماد من فعل < فاعل > واحد أو فعل فاعلين.

[١٧] وليس لهم القدح في هذه الدلالة بأن يقولوا: «لسنا نقول إنه متولد عن الاعتمادين، ولكنه وهي واحد متولد عن أحد الاعتمادين [٩٣ أ] بغير عينه»، لأنهما قد وُجدَا على وجه يوجب توليديهما جميعاً للوحي، فلا يكون المولد له أحدهما بغير عينه، كما < لا > يجوز أن توجد بالحي علتان توجبان حكماً متساوياً ويكون الموجب له أحدهما<sup>١٣</sup> بغير عينه، وكما لا يجوز عندهم أن تكون قدرتان على مقدور واحد ويكون إذا فعل مفعولاً بإحدهما<sup>١٤</sup> بغير عينها، وكما لا يجوز أن يكون مقدور واحد لقادرين ويكون إذا وُجد موجوداً بأحدهما بغير عينه. ولا جواب لهم عن ذلك.

[١٨] ويقال لهم: فيجب أن يكون الوهي الواحد موجوداً لكونه متولداً عن أحد الاعتمادين بغير عينه < وأن لا يتولد عن الآخر > لأنه لو تولد عنه لأثر في وجوده. ولا مخلص من ذلك. وإن فصلوا بين السببين والعلتين، في جواز تولد المسبب عن أحدهما بغير عينه وإن لم يتولد عن الآخر، بأن «العلّة توجب الحكم لنفسها وجنسها، ولا يجوز أن [٩٣ ب] يقارنها ما يفرق بينها وبين حكمها لأن ذلك ينقض كونها موجبة له»، قيل لهم: وكذلك إن قارن السبب ما يمنع من توليده، خرج عن كونه سبباً موجباً.

[١٩] ويقال لهم أيضاً: إن السبب إذا وُجد على وجه يوجب توليده لما يولده مع عدم الموانع من توليده، وجب كونه مولداً، وجرى في إيجابه المسبب<sup>١٥</sup> مجرى العلة الموجبة للحكم. ولا مانع يمنع من توليد الاعتماد لجزئين<sup>١٦</sup> من الوهي والمفارقة، فيجب أن يولدهما. ولا جواب عن ذلك.

[٢٠] ويقال لهم: إذا جاز أن يكون الوهي الواحد متولداً عن أحد الاعتمادين بغير عينه، فما أنكرتم أن يكون الألم الحادث متولداً عن بعض أجزاء الاعتماد بغير عينه؟ فلا يجدون من ذلك مهرباً.

[٢١] ويقال لهم أيضاً: ما أنكرتم أن يكون الألم يتولد أبداً عن الاعتماد دون الوهي [٩٤ أ] النافي للصحة، وأن يكون ما يوجد من الألم الزائد على قدر أجزاء الاعتماد مبتدأ من فعل الله بجري العادة، كما تقولون إن الألم الزائد على قدر الوهي والتفريق المتولد عن لسعة الحية والزبور ولسبب العقرب شيء يفعل الله تعالى بجري العادة، وقدر المتولد عن ذلك الوهي قدر مساو له؟ ولا جواب عن ذلك.

[٢٢] فأما كون الضرب الشديد على ما غلظ وجفا من جسم الإنسان غير مولد لكثير الألم وبقدر شدته، فلاجل أنه إنما يولد تفريقاً في ما غلظ لا ينفي الصحة والبنية التي تحتاج الحياة<sup>١٧</sup> إليها. بل إنما يولد<sup>١٨</sup> افتراقاً في أجزاء

١٣. كذا.

١٤. الأصل: بأحدهما.

١٥. الأصل: السبب.

١٦. الأصل: بجزئين.

١٧. الأصل: في الحياة.

١٨. الأصل: تولد.

لا حياة فيها، فإذا بلغ الافتراق إلى الأجزاء الحية ونفى الصحة التي تحتاج الحياة إليها، كان ذلك القدر من الافتراق وهياً مولداً للألم دون ما عده. ويجب على أصولهم أن لا يوصف الافتراق الذي ليس بناف للصحة التي تحتاج < الحياة > إليها بأنه وهى [ ٩٤ ب ] وأنه مولد للألم، لأجل أن الافتراق ليس يكون وهياً ومولداً للألم لجنسه وصفة عائدة إلى نفسه، وإنما يكون كذلك إذا نفى الصحة والبنية التي تحتاج الحياة إليها، فما لم يكن كذلك منه فليس بهى ولا مولد للألم، وإن كان من جنس ما يكون كذلك إذا وقع على وجه وصادف أمراً زائداً على جنسه وحدوثه.

### [ ٢٣ ] دليل آخر

ومما يدل على بطلان القول بالتوليد ادعاء مُحصليهم أن الألم<sup>١٩</sup> متولد عن الوهى ويقدره، وأنه تابع له وبحسب قلته وكثرته يحدث دون الاعتماد. فإذا بطل ما يدعونه من تولده عن الوهى، وقد وافقوا على أنه غير متولد عن الاعتماد ولا عن شيء مما عده من الأجناس، بطل القول بالتولد.

[ ٢٤ ] والذي يدل على أنه غير متولد عن الوهى ولا تابع له علمنا بأن المتولد [ ٩٥ أ ] عن قدر لسبة العقرب ولسعة الحية والزنبور وقدر غرزة الإبرة ونحو ذلك من الوهى شيء يسير، وأن الألم الحادث عظيم شديد ومتطاول. فلا يجوز أن يكون حادثاً عن ذلك القدر من الوهى، لأنه غير تابع له في قدره.

[ ٢٥ ] وقد قالوا في جواب ذلك إن ما قلناه من ذلك حق. قالوا: « وإنما يتولد عن الوهى الشديد<sup>٢٠</sup> المتولد عن اللسعة قدره من الألم، وكل قدر زائد على ذلك فإنه من فعل الله تعالى بجري العادة ». فيقال لهم: إذا كان هذا القدر الزائد يوجد أبداً عن ذلك القدر من الوهى على طريقة واحدة، وهو مع ذلك غير متولد عنه بل مبتدأ بفعله < تعالى > بجري العادة، فما أنكرتم أن يكون جميع الألم وقليله وكثيره الموجود عند اللسع من فعله تعالى ابتداءً بجري العادة؟ ولا جواب عن ذلك.

[ ٢٦ ] فإن قالوا: « فهذا يبطل التولد جملةً، ويُبطل أن تكون الحوادث المتعلقة بنا من فعلنا [ ٩٥ ب ] وإن وقعت تابعة لقصدنا وإرادتنا وبحسب قدرنا! »، قيل لهم: ما أنكرتم من ذلك، وهل نورد هذه الأدلة والمطالبات إلا لبطلان قولكم بالتولد و« نفى > خلق الأعمال؟ فلا يجدون<sup>٢١</sup> في ذلك فصلاً.

[ ٢٧ ] ولا يجوز لأحد منهم الإسعاف في هذا بأن يقول: « إن عظيم الألم الموجود عن اللسع متولد عن السم وموجب عنه »، لأن السم جسم، والأجسام باتفاق لا تولد شيئاً كما لا يولد شيء منها سكرًا ولا شبعًا وريًا ولا غير ذلك من الحوادث؛ ولو ولد بعض الأجسام، لو لد سائرهما، ولوجب أن تولد اللذة بدلاً من الألم. ولأن السم لا جهة له، وما لا جهة له لا يولد في غير محله؛ ونحن نعلم أن الملسوع يجد الألم في جميع جسمه، والسم منه في موضع مخصوص. فيبطل بذلك كون السم مولداً من كل وجه.

[ ٢٨ ] ومما يدل أيضاً على فساد القول بالتولد [ ٩٦ أ ] أنه قول يوجب خروج الحوادث عن تعلّقها بمحدث، لأنه إذا وجب حدوث المسبب عن السبب لكونه تابعاً له وواقعاً بحسبه في القلة والكثرة والضعف والقوة، ولو عدم لم يكن المسبب، ولو عدم الفاعل وقصده ودواعيه وقدره وجميع صفاته بعد وجود السبب وزوال الموانع من توليده

١٩. الأصل: الأول.

٢٠. لعل الصحيح: - الشديد.

٢١. الأصل: تجدون.

لوجوب وقوع مسببه، وجب لذلك تعلُّقه بالسبب وغناه عن فاعل يفعلُه، كما يجب غنى الحال الواجبة<sup>٢٢</sup> عن العلة عن فاعل يفعلها إذا كانت إنما تجب لوجود العلة، لا لوجود فاعل العلة ومُحدثها وإن وجب تعلُّقها بمُحدث. فكَذلك سبيل إيجاب السبب لمسببه بعد وجوده وزوال الموانع من توليده. وهذا يوجب غنى المتولدات عن فاعل وإن كانت حوادث، كما قال ثُمَامَةُ؛ وذلك يوجب عندنا غنى سائر الحوادث عن مُحدث. ولما بطل ذلك، بطل قولهم [٩٦ ب] بالتولّد لكونه موجباً له.

## فصل

### ذكر معتمداتهم في وجوب القول بالتولّد، والاعتراض عليها

[٢٩] قالوا: «مما يُعتمد عليه في ذلك أننا وجدنا المسببات الواقعة بعد أسبابها تابعة لها وواقعة بحسبها في القلّة والكثرة والضعف والقوّة. فإذا دُفِعَ<sup>٢٣</sup> الحجر الدفع الشديد ذهب الذهاب الكثير، وإذا دُفِعَ<sup>٢٤</sup> يمينه ذهب في جهة الدفع دون غيرها. وإذا ضُربَ الحيّ الضرب الشديد ألِمَ الألم الشديد، وإذا ضُربَ الرقيق<sup>٢٥</sup> ألِمَ الألم اليسير، وكان ذلك واقعاً بحسب قوّة السبب. فوجب لذلك أن يكون المسبب واجباً ومتولداً عن السبب، لأننا بهذا الطريق علمنا أن المباشِر من الأفعال فعلٌ لنا [٩٧ أ] من حيث وقع بحسب قصدنا ودواعينا ومقدار قُدْرنا. فإذا وجب تعلّق حدوث المباشِر بنا بهذه الطريقة، وجب أيضاً تعلّق المسبب بسببه.»

[٣٠] يقال لهم: قد بيّنا أنها ليست بدلالة على ذلك، فجعلها دلالة على كون العبد مُحدثاً وكون السبب مولداً باطلاً، فأغنى ذلك عن ردّه. ثم إن هذه الطريقة توجب غنى المسبب بسببه عن مُحدث يُحدثه، لكونه تابعاً ومتعلقاً به دون قصد فاعل السبب ودواعيه وقُدْره، لأنه تايّع للسبب دون قصد فاعل السبب وجميع صفاته. فوجب غناه عن الفاعل على ما بيّناه من قبل، وذلك باطل باتّفاق.

[٣١] ويقال لهم أيضاً: فيجب على موضوع اعتلالكم كون الإدراك مولداً للعلم بالمُدرك لوجوب وقوعه عند وجود الإدراك، وتولّد الموت عن<sup>٢٦</sup> ضرب العنق لوجوب وجوده عند وجوده، ووجوب تولّد صلابة الدبس وبياضه [٩٧ ب] عن<sup>٢٧</sup> ضربه وسوطه لوجوب وجوده عند ذلك، وتولّد العلم في العقلاء بموجِب الخبر المتواتر عن<sup>٢٨</sup> سماعه لوجوب وقوع العلم بمخبره عند سماعه، ووجوب تولّد الإدراك في عين<sup>٢٩</sup> الصحيح البصر عن<sup>٣٠</sup> فتحة

٢٢. الأصل: الواجب.

٢٣. الأصل: وقع.

٢٤. الأصل: وقع.

٢٥. الأصل: الرفيق.

٢٦. الأصل: عند.

٢٧. الأصل: عند.

٢٨. الأصل: عند.

٢٩. الأصل: غير.

٣٠. الأصل: عند.



الجفون لوجوب وجوده عند الفتح. ويجب أيضاً وجوباً<sup>٣١</sup> حتماً تولد العلم بالمنظور فيه عن<sup>٣٢</sup> تذكر النظر لوجوب وجوده عند تذكره، كما يجب تولده عن ابتداء النظر لوجوب وقوعه عقيبته. فلا يجدون في ذلك طريقاً ولا في شيء منه فصلاً.

[٣٢] فإن قالوا: «قد يدرك الشيء مَنْ لا يعلمه ممن ليس بعقل، ويسمع المتواتر من الأخبار مَنْ لا يعلم مخبرها من البهائم وذوي النقص، ويفتح بصره مَنْ لا يدرك»، قيل لهم: ما أنكرتم من أن يكون الإدراك والخبر وفتح الأجفان مولداً لمسبباته بشرط وجود العقل وسماع الخبر وانضمامه إلى أمثال له، وأن يكون [٩٨ أ] الفتح مولداً للإدراك بشرط صحة البصر؟ لأن المولد عندكم ليس بمولد لنفسه ونفسه حتى يجب أن لا يوجد إلا مولداً، وإنما يكون مولداً وسبباً موجباً لحصوله في الوجود على وجه ومقارنته لأمر وشروط وزوال الموانع من توليده. وليس هو كالعلة الموجبة للحكم في استحالة إيقاف إيجابها له على شرط وامتناع مقارنتها لما يمنع من حكمها. وإذا كان ذلك كذلك، ولم يمتنع أن يكون الضرب عندكم مولداً للألم بشرط وجود<sup>٣٣</sup> الحياة في المضروب، والصكبة مولدة للصوت بشرط وجود الصلابة، والتفريق مولداً للألم بشرط كونه نافياً<sup>٣٤</sup> للصحة التي تحتاج الحياة إليها، ومتى لم تحصل لما ذكرناه هذه الشروط لم يكن مولداً، فلزمكم ما قلنا في توليد ما ألزمناكموه مولداً بشرط ما وصفناه. ولا جواب عن ذلك.

[٣٣] ويقال لهم أيضاً: ما أنكرتم أن يكون الفرق بين كون العبد فاعلاً لتصرفه على أصولكم [٩٨ ب] ومحدثاً له وبين كونه فاعلاً للمتولد أن التصرف المباشر واقع من العبد مبتدئاً بغير سبب يوجبه، وهو مقصور على قصده ودواعيه وإرادته إن شاء فعّله وإن شاء لم يفعل، وأنه مخير بين فعله وتركه وفعل ضده، وأنه واقع بحسب قدره في القلة والكثرة؛ وليس هذه حال الواقع بعد السبب، لأنه ليس بتابع لقصده ولا مقصور على إرادته ولا واقع بحسب قدره ولا مفتقر إلى وجوده إذا لم يكن المتولد حالاً فيه أو في بعض من أبعاضه، ولا هو قادر على تركه والانصراف عنه ولا مبتدئ له؟ وإذا كان ذلك كذلك، وجب أن يكون المباشر فاعلاً لما ذكرناه، وأن يكون المتولد موجباً متولداً عن سببه الذي هو مقصور عليه وبحسبه، وأن لا يكون فاعلاً<sup>٣٥</sup> له على ما قاله ثمانية ومن ذهب إلى قوله؟

[٣٤] ويقال لهم أيضاً: ما أنكرتم أن يكون الفرق بين [٩٩ أ] تعلق المتولد بفاعل السبب وبين تعلق السبب<sup>٣٦</sup> المباشر به أن المباشر من التصرف واقع بحسب<sup>٣٧</sup> قصد الفاعل له ودواعيه وقدر<sup>٣٨</sup> قدره بزعمكم، لا بحسب شيء آخر يقارن صفات فاعله، والمتولد واقع بحسب السبب المولد له؟ ولو كان أيضاً مع ذلك واقعاً بحسب قصد فاعل السبب ودواعيه وقدره – وإن لم يكن كذلك لما قد بيناه من كونه واقعاً بحسب السبب وتابعاً له – لم يجب أن يكون فاعلاً لفاعل السبب لأنه، وإن وقع بحسب قصد الفاعل وحسب دواعيه، فهو أيضاً واقع بحسب شيء يقارن دواعيه وهو السبب المقارن لقصده ودواعيه. فإذا وقع بحسب شيءين، لم يجوز أن يكون متعلقاً بأحدهما دون الآخر بل يجب تعلقه بهما جميعاً على حد واحد أو <كونه> غير متعلق بهما. ولا جواب عن ذلك.

٣١. الأصل: وجوداً.

٣٢. الأصل: عند.

٣٣. الأصل: وجوب.

٣٤. الأصل: باقياً.

٣٥. لعل الصحيح: فاعلاً.

٣٦. الأصل: المسبب.

٣٧. الأصل: بسبب.

٣٨. لعل الصحيح: – قدر.

[٣٥] ويقال لهم: تزعمون أن الواجب من الأحكام متجدد أو لازم<sup>٣٩</sup> غير [٩٩ ب] متجدد لا يجوز أن يُعلَّل بعلة ولا أن يُعلَّق بفاعل. ولذلك لم يجب عندكم تعليل تحييز الجوهر عند وجوده، وتعلّق صفات الحي من العلم والقدرة وغيرهما بمعلقاتها عند وجودها، وتعليل وجود العرض بالحلّ إذا حدث، ولا تعلّق شيء من ذلك بفاعل يجعله كذلك لوجوب حصول هذه الصفات للجواهر والأعراض عند وجودها. ولذلك لم يجب أيضاً عندكم تعليل كون القديم حيّاً قادراً عالماً، لوجوب حصول هذه الصفات له. وإذا كان ذلك كذلك، وكان السبب المولّد متى وُجد عندكم على وجه يوجب توليده لما يولده وارتفاع الموانع من ذلك وجب توليده لمسببه، وجب<sup>٤٠</sup> لذلك أن لا يُعلَّل وجود مسببه بعلّة<sup>٤١</sup> عند وجوده ولا بفاعل يفعلُه، إذا كان مما يجب حصوله عند حصول سببه وزوال الموانع من وقوعه. وهذا يعود إلى غنى المسبب [١٠٠ أ] عن علة توجبه وفاعل يفعلُه. ولا مخلص من ذلك.

[٣٦] ويقال لهم أيضاً: ويجب على اعتلالكم هذا أن يكون عظيم الألم المعتاد وقوعه عند لسبب العقرب ولسبب الحية والزنبور متولداً عن يسير الوهي والتفريق الواقع باللسع، أو عن يسير اعتماد الحية والعقرب والزنبور على قول من زعم منكم أن الاعتماد هو المولّد للألم دون الوهي. فإن مرّوا على ذلك، تركوا قولهم. وإن أبوه > قالوا: «إنما يتولد عن يسير الاعتماد أو الوهي قدر من الألم يسير، وإنما الزائد على ذلك من عظيم الألم مبتدأ من فعل الله تعالى بجري العادة بذلك»، قيل لهم: فما أنكرتم أن يكون جميع الألم وجميع ما ذكرتم أنه متولد<sup>٤٢</sup> مبتدأ من فعل الله تعالى عند وجود المباشر من أفعالكم بجري العادة؟ وهذا ما لا فصل لهم<sup>٤٣</sup> فيه ولا مخرج.

### [٣٧] شبهة لهم أخرى [١٠٠ ب]

قالوا: «ويدل على ذلك أننا وجدنا الحوادث الواقعة بعد أسبابها واقعة بحسب قدرنا على أسبابها في القلّة والكثرة والضعف والقوّة. ويبيّن ذلك أنه يتعذر علينا حمل الثقيل من الأجسام إلا بمعونة غيرنا لنا، وأنه يخفّ<sup>٤٤</sup> علينا حمل الثقيل عند زيادة القدر ويثقل ويشقّ عند نقصانها، وأنه يمكننا حمل الثقيل > الذي > يتعذر علينا حمله باليمين إذا استعنا على ذلك باليسار، ويخفّ على الاثنين حمل الثقيل الذي لا يستقل لأحدهما إلا ببذل جهده واستفراغ وسعه، وأنه يتعذر علينا حمل الثقيل مع الضعف والمرض والدنف ويتأتّى لنا مع الصحة وكمال القوّة. وقد علّم أن حمل غيرنا من الأجسام وتحريكه موجود في غير حيّزنا. فإذا كان حدوثه واقعاً بحسب قدرنا وتابعاً لها، ثبت أنه<sup>٤٥</sup> فعل لنا، كما أن المباشر من الأفعال [١١٠ أ] الواقع بحسب قدرنا يجب كونه فعلاً لنا».

[٣٨] يقال لهم: هذا باطل من وجوه. أحدها أنكم لا تُحَوِّجون الفعل في حدوثه إلى وجود<sup>٤٦</sup> قدرة عليه، وإنما يتعلق حدوثه بكون الفاعل قادراً دون وجود قدرة أو قدر له تزيد وتنقص وتقل وتكثر. ولذلك صحت الأفعال

٣٩. الأصل: لازماً.

٤٠. الأصل: ووجب.

٤١. الأصل: لعلّة.

٤٢. الأصل: متولداً.

٤٣. الأصل: لكم.

٤٤. الأصل: يجب.

٤٥. الأصل: أنها.

٤٦. كذا، لسوء ترتيب الورقات.

٤٧. الأصل: وجوب.

عندكم من الله تعالى وإن لم يكن ذا قدرة، لما حصلت له حال القادرين. وإذا كان ذلك كذلك، وكانت حال القادر ليست بذات منفصلة تزيد وتنقص وتقل وتكثر، سقط تعلّكم بذكر القدر وزيادتها ونقصانها.

[٣٩] ويقال لهم أيضاً: كيف يسوغ أن يقال إن الحوادث تابعة في حدوثها لقدر القادر عليها في القلة والكثرة والضعف والقوة، مع إجماع الأمة على كثرة أفعال الله تعالى ونفي النهاية عن مقدوراته واستحالة كثرة قدره؟ لأنه إما أن يكون قادراً لنفسه لا بقدرة على ما تقولونه، أو قادراً بقدرة واحدة على ما نذهب إليه، فكيف [١١٠ ب] تُعتبر كثرة القدر وقلتها بكثرة الأفعال وقلتها وضعفها وقوتها؟ فهذا أيضاً مبطل لما قلتم.

[٤٠] ويقال لهم: كيف يجوز اعتبار الأفعال بكثرة القدر عليها وكونها تابعة لها، مع اتفاقكم على أن العلم الواحد بالمعلوم الواحد على الوجه الواحد جزءاً واحداً، وأنه متولد عن النظر الكثير في الدليل المرتب بعضه على بعض والواقع بقدر كثيرة، وليس هو واقع بحسب القدر على النظر؟ وكذلك فإن عظيم الآلام والكثير منها الحادث عند لسع الزنبور والحية ولسب العقرب أجزاء كثيرة وليست بقدر قدر الزنبور على اللسع. فكيف يسوغ مع <ذلك> الحكم بأن المتولدات واقعة بحسب القدر على أسبابها في القلة والكثرة؟ وهذا نقض ظاهر لما قالوه.

[٤١] فإن قالوا: «إذا ثبت <أن> ما ذكرناه من حمل الثقل وتحريكه مقدور وفعل لنا، ثبت بذلك أن جميع المتولدات مقدورة لنا وإن كان [١٠٢ أ] فيها ما يزيد على قدر القدر على أسبابها»، يقال لهم: وإذا ثبت أن منها ما ليس بواقع بقدر القدر على أسبابها، ثبت أن ذلك ليس بفعل لنا ومقدور من مقدوراتنا، وثبت بذلك أن جميع ما قلتم إنه متولد ليس بمقدور لنا ولا فعل من أفعالنا. ولا جواب عن ذلك.

[٤٢] ويقال لهم أيضاً: إنكم قد أخطأتم وخلطتم في هذا الاستدلال تخليطاً ظاهراً. وذلك أنكم متفقون على أنه لا يمكن أن يُعلم أن القادر قادرٌ على الشيء دون أن يُعلم أولاً أنه فعل له، وإنما يُعلم بزعكم أنه فعل له لوقوعه بحسب قصده ودواعيه. وليست هذه حال المتولد، لأنه يقع مع عدم فاعل السبب وموته وعدم قصده ودواعيه ومع كراهته له. فإذا لم يُعلم أن المتولد فعله، فكيف يصح أن يُعلم أنه قادر عليه والعلم بكون الفعل فعلاً لفاعله متقدم على العلم بكونه [١٠٢ ب] قادراً عليه؟ ولذلك لم يجوز أن تعلموا أن القادر على المباشر قادر عليه حتى تعلموا<sup>٤٨</sup> بدياً أنه فعل له، فيجب تساوي حال المباشر والمتولد في هذا الباب. وهذا يبين فساد ما قلتم.

[٤٣] فإن قالوا: «لا تجب مساواة حال المباشر والمتولد في ما يُستدل به على أنهما فعل لفاعل السبب، لأجل أنه لا يمكن أن نعلم كون المباشر مقدوراً لفاعله قبل العلم بأنه فاعل له، وقد أمكننا أن نعلم أن حمل الجسم وتحريكه واقع بقدرنا وتابع لها قبل العلم بأنه فعل للقادر، فإذا علمنا أنه قادر عليه علمناه بعد ذلك فعلاً له. وجرى ذلك في باب مجرى افتراق حال الجسم والعرض في ما يمكن أن يُستدل به على حدوثهما<sup>٤٩</sup>. وذلك أنه لا يمكن أن نستدل على حدوث الجسم بصحة عدمه، لأنه لا سبيل لنا إلى العلم بصحة عدمه وإنما يصح أن نعلم صحة عدمه بعد تقدم علمنا<sup>٥٠</sup> بحدوثه. فيصح [١٠٣ أ] لنا أن نستدل على حدوث العرض بعدمه بعد وجوده لأننا قد علمنا عدمه بعد الوجود، وتقدم علمنا باستحالة عدم القديم، فاستدلنا بعدمه على حدوثه وإن لم تستقم هذه الدلالة في حدث الجسم. وكذلك حال المباشر والمتولد من الأفعال».

٤٨. الأصل: يعلموا.

٤٩. الأصل: حدوثها.

٥٠. الأصل: علما.

[٤٤] فيقال لهم: كلامكم هذا مبني على أنكم قد علمتم أن حمل الحجر وتحريكه مقدور لكم، وفي نفس هذا نُوزِعتم؛ ولو سُلِّم لكم أنه مقدور لكم، لم تجز المنازعة في أنه فعل لِمَن قدر عليه. وإنما يُعلم كون ذلك مقدوراً للعبد إذا عُلِمَ أنه فعل له، فأما قبل العلم بذلك فإنه مُحال.

[٤٥] فإن قالوا: «إنما نعلم أنه مقدور لنا بتأتي حملنا له عند زيادة القُدَر، وتعذر حمله علينا عند بطلانها ونقصانها»، يقال لهم: أنتم في غفلة عن الصواب. فمن سلّم لكم أن ارتفاع الحجر وتحريكه متأتّ لكم تارةً ومتعذر عليكم أخرى، مع [١٠٣ ب] الاتفاق على أنه لا يجوز أن يتأتّى للفاعل ويتعذر عليه إلا ما هو فعل له ومن مقدوره<sup>١</sup> تارةً وغير مقدور له أخرى؟ فلو سلّمنا أن حمل ما ليس في حيّزكم متأتّ لكم تارةً ومتعذر أخرى، لقبحت مناظرتمكم في أن حمله فعل لكم. وإذا كان ذلك كذلك، بطل ادّعاؤكم بسبق العلم بأن ارتفاع<sup>٢</sup> الثقل وتحريكه مقدور لكم قبل العلم بأنه فعل لكم، وأنه بمثابة العلم بعدم العرض الدالّ على حدوثه. وهذا واضح في إبطال ما ظنّوه.

### [٤٦] فصل

ويقال لهم: ما أنكرتم من أن يكون ارتفاع الثقل وتحريكه عند زيادة القُدَر في جوارحكم وامتناع ذلك عند عدمها ونقصانها مبتدأ من فعل الله تعالى بجري العادة، وأن تكونوا لا تقدرون إلا على تحريك وتسكين في محلّ القُدَر منكم فقط؟ فما الدافع لهذا؟ فإن قالوا: «لأنه لو كان ذلك كذلك، لوجب [١٠٤ أ] أن تختلف العادة في ذلك اختلافاً يُعلم به الفرق بين ما يجب استمراره بجري العادة وبين ما يجب من طريق اللزوم بقضية العقل وطريق الإيجاب، وإلا التبست الحال في ذلك»، يقال لهم: ولم قلتم إنه لا طريق يُفرّق به بين ذلك إلا اختلاف العادة؟ وما أنكرتم أن يكون العلم بذلك موقوفاً إمّا على الضرورة بأن المستمرّ بطريقة الوجوب وقضية العقل واجب استمراره، كاستحالة اجتماع الضدين وكون الجسم في مكانين معاً، أو بدليل، كوجوب تعلّق المحدث أبداً بمحدث، وتعلّقه بكونه حيّاً قادراً بدليل أو بغير ذلك؟ وإن كان استمرار ذلك فيهما متساوياً، ومساوياً لحدوث الألم عند الضرب، وذهاب الجسم عند الدفع، وحركته وارتفاعه عند زيادة القُدَر في أعضائنا مع مُماسّته واعتماد ما يُعلم بالعادة ارتفاعه عنده من تحريك جوارحنا [١٠٤ ب] والاعتماد بها؟ وكل ذلك مستمرّ على طريقة واحدة، فمنه واجب استمراره بقضية العقل ضرورية، ومنه واجب بدليله، ومنه واجب بوضع العادة لا بطريق الوجوب. وإذا كان ذلك كذلك، بطل ما دفعتم به الإلزام.

[٤٧] ويقال لهم: أليس العادة أبداً مستمرةً في امتناع وقوف الحجر الثقيل على الجوّ والهواء الرقيق من غير هبوطه ونزوله فيه؟ فإذا قالوا: «أجل، ولا بدّ من ذلك»، قيل لهم: فهل وجدتم العادة في هذا مختلفةً ووجدتم ثقبلاً قط وقف على الجوّ والهواء من غير هبوط فيه؟ فإذا قالوا: «لا»، قيل لهم: فهل وجب، لأن العادة في ذلك غير مختلفة، القول بأن وقوفه<sup>٣</sup> على الجوّ ومُماسّته له مُحال ومن موجبات العقول، وأن الله تعالى ليس بقادر على أن يخلق فيه سكناً متتابعاً مبتدأ في كل وقت يقف به<sup>٤</sup>، كما وقف الأرض والماء [١٠٥ أ] وما عليهما لا على شيء؟ فإن قالوا: «أجل، ذلك مُحال»، تركوا دينهم، وصاروا إلى نفي النهاية عن أجسام العالم من جهة السفلى،

٥١. الأصل: مقدور.

٥٢. الأصل: بسبق العلم بارتفاع.

٥٣. الأصل: وقوعه.

٥٤. الأصل: بها.

وظهر عجزهم. وإن قالوا: « لا يجب ذلك، وإنما يمتنع وقوف الحجر الثقيل على الهواء والجو لا على شيء غير هابط ولا منحدر بجري العادة بذلك، وإن لم تختلف فيه »، قيل لهم: فقد بطل ما عوّلتُم عليه في أن ما يستمرّ بجري العادة يجب أن تختلف فيه. ولا جواب لهم عن شيء من ذلك.

## [ ٤٨ ] فصل

وقد استدّلوا أيضاً على وجوب القول بالتولد بأن « الإنسان يفعل في عظمه ودمه وشعره الحركات والاعتمادات وإن لم تكن هذه الأشياء من جملة الإنسان، وإن كانت متّصلةً به، من حيث لم تكن من جملة الحي ولا متألّة ولا ملتدّة. ولا فرق بين أن يفعل في ما ليس من جملته مما هو متّصل به أو منفصل عنه. فثبت بذلك أن الفاعل منا قد يفعل < في غيره > ». [ ١٠٥ ب ]

[ ٤٩ ] وهذا أيضاً باطل. فأما الدم والشعر فلا شك أنه ليس من جملة الإنسان، فإذا تحرّك فعَلَّ الله فيهما الحركة بجري العادة، كما يفعلها في الطعام والشراب الذي في جوف الإنسان عند حركته، وكما يفعل الحركة في الرطوبات التي في بدنه<sup>٥٦</sup> وليست من جملته عند تحرّكه بجري العادة. فأما العظم فقد اختلف فيه. فقيل هو من جملة الإنسان وإنه يلدّ ويألم ويُحسّ، و« هو > كالعصب في هذا الباب. فإن كان كذلك، فإنه يحركه الإنسان بقدرة فيه دون قدرة في غيره منه. فإن لم يكن كذلك، فالله تعالى يبتدئ الحركة فيه عند تحرّك ما يجاوره من اللحم والعصب، فبطل بذلك ما ظنّوه. ولا يجوز أن يقال في هذا إنه « يجوز أن يفعل الإنسان، أو أعضاه القدرة إذا لم يُقَلَّ إن الفاعل هو الجملة، في ما ليس من جملته وفي غير محلّ القدرة منه إذا كان مُجاوِراً محلّ القدرة، ولا يصح [ ١٠٦ أ ] أن يفعل بها في ما ليس بمجاور له »، لأنه لا معتبر بالمجاورة في هذا الباب وإنما المعتبر باستحالة فعل الفاعل شيئاً في غير محلّ قدرته، سواء اتّصل به أو انفصل عنه. فزال ما ظنّه من يُنسب هذا القول إليه من أهل الحقّ.

[ ٥٠ ] واستدلّوا أيضاً على كون الفاعل فاعلاً في غيره بوجوب الدية والقصاص والحدود على قتل الإنسان لغيره<sup>٥٧</sup> وقطعه ليدّه، وذلك جزاء لما فعله في الغير.

[ ٥١ ] وهذا باطل، لأننا إنما نوجب ذلك عليه تعبداً<sup>٥٨</sup> ومن جهة السمع، لا لأنه فعَل في غيره شيئاً لكن لأنه فعَل في نفسه ما أجرى الله تعالى العادة بفعل الموت والقطع والآلام عنده. وكذلك سبيل إعطائنا الأجر على الأبنية والنساجة والصياغة. وقد يُعطى المُعلِّمُ أجره التعليم ويُدَمُّ<sup>٥٩</sup> إذا لم يُعلِّم، لا لأنه فعل شيئاً في المتعلم<sup>٦٠</sup> أو ترك فعل شيء فيه من العلوم. ويُعطى سائط الدبس وضارب أجرته إذا صار [ ١٠٦ ب ] ناطقاً، لا لأنه فعل بياضه وصلابته. ويُحدّ القاذف على قذفه وشتمه، لا لأنه فعل شيئاً في المقدوف. وكل ذلك مفعول بحقّ التعبد والشرع، فزال ما قالوه.

[ ٥٢ ] واستدلّوا أيضاً على ذلك باتّفاق الكل من أهل اللغة على تسمية الإنسان قاتلاً وقاطعاً وضارباً ومحرّكاً ومسكناً وحاملاً، فوجب أن يكون فاعلاً في غيره حركةً و، سكوناً وضرباً وشيلاً.

٥٥. الأصل: يختلف.

٥٦. الأصل: في يده.

٥٧. الأصل: بغيره.

٥٨. الأصل: بعيداً.

٥٩. الأصل: ويُدَمّه.

٦٠. الأصل: المعلم.

[٥٣] وهذا باطل، لأنه إنما سَمَّوه بذلك لفعله في نفسه ما يوصف بأنه قتل وتحريك ودفع إذا خلق الله تعالى عنده ما يوجب تسميته بذلك، لأن حركات الجواهر واعتماداتها ليست توصف بهذه الصفات لنفسها وجنسها لكن لأجل ما يقارنها من أفعال الله تعالى من الموت والنقص والتفريق والتأليف وغير ذلك، كما تُسمَّى أكلاً ولطماً إذا صادفت وجهاً وطعاماً. ولا يمتنع أن يكون أهل اللغة [١٠٧ أ] إنما وصفوا الإنسان بذلك لسبقهم<sup>٦١</sup> إلى اعتقاد كونه فاعلاً في غيره حركةً وسكوناً وتأليفً وتفريقاً وموتاً وحملًا، وذلك غلط منهم في الاعتقاد دون وضع الاسم، والاعتقادات والمعاني غير مأخوذة منهم. ويجري ذلك مجرى تسميتهم الأصنام آلهة لما اعتقدوا فيها أنها تضر وتنفع وتخلق وترزق وتقدر على كشف الضر والبلوى وتحقق لها العبادة، وهذا الاعتقاد منهم فيها غلط دون تسميتهم. هذا جملة ما يعولون عليه في إيجاب القول بالتولد قد أتينا على إبطاله بحمد الله ومّنه.

### باب ذكر اختلاف القدرية في وصف الفعل بأنه مُباشِر ومتولد

[٥٤] قال الجمهور منهم إن معنى وصف الفعل بأنه مُباشِر أنه « الواقع من فاعله بغير سبب [١٠٧ ب] يولّده ». وقال بعضهم إنه « الموجود في نفس القادر عليه وفي محل القدرة عليه ». وكل هذه الحدود باطلة على أصولهم، لأنه لو كان حدّه أنه « الواقع من فاعله بغير سبب يولّده »، لوجب وصف أفعال القديم بأنها مُباشِرة إذا كانت واقعةً منه بغير سبب يولّدها، وإذا بطل ذلك بطل هذا الحد. وكذلك حدّهم له بأنه « ما وُجد في نفس القادر عليه » باطل، لأن المتولد عن النظر عندهم موجود في نفس القادر عليه كالنظر وفي محل القدرة على النظر، وليس مُباشِر بل متولد. وكذلك إن قالوا إنه « المفعول في محل القدرة عليه »، بطل ذلك لأن < المتولد عن > النظر مفعول في محل القدرة. وكذلك تراجع الحجر إلى كف الإنسان وتحريكه له عند الصكة موجود ومفعول في محل القدرة عليه وهو متولد وغير مُباشِر. فبطلت هذه الحدود على أوضاعهم. [١٠٨ أ]

[٥٥] وأولى حدودهم بالصحة قول من قال منهم: حدّه أنه « ما يبتدئه القادر بالقدرة »، لأن المتولد ليس يبتدأ بالقدرة بل مفعول عندهم بسبب وواسطة. وكذلك حركة اليد عند تراجع الحجر إليها.

[٥٦] وزعم ابن الجُبائي أن حدّ المُباشِر أنه « ما وقع عن غير مقدّمة وسبب يوجبه ». وهذا باطل، لأنه يوجب وصف فعل القديم الذي يبتدئه عن غير سبب بأنه<sup>٦٢</sup> مُباشِر لوجوده بغير مقدّمة، وهذا باطل باتفاق. فبطل ما قالوه.

### القول في اختلافهم في حدّ المتولد

[٥٧] وأولى حدودهم للمتولد بالصحة قول من قال منهم إنه « ما فُعِلَ بغيره من الأفعال »، على نظر في هذا أيضاً. وإذا قالوا: حدّ المتولد أنه « ما فُعِلَ بغيره من الأفعال »، دخل فيه ما في حيز الإنسان و« ما > في غير حيزه، وما وُجد في محل [١٠٨ ب] القدرة عليه وما وُجد متعدّياً عنه<sup>٦٣</sup>، وما وُجد مع سببه وما وُجد بعده بوقت ووقتَيْن وأوقات، وما وقع مع القصد إليه ومع السهو عنه، وما له ضدّ منه وما لا ضدّ له، وما يمكن فعل ضده وما لا يمكن ذلك فيه. ولا بدّ من زيادة في هذا الحدّ أيضاً وإلا انتقض، وهي أن يقال إن حدّ المتولد « ما فُعِلَ بغيره<sup>٦٤</sup> من الأفعال الواقعة

٦١. الأصل: بسبقهم.

٦٢. الأصل: لأنه.

٦٣. الأصل: عنها.

٦٤. الأصل: لغيره.



من فعل فاعله ». ومتى لم يُقَل ذلك، وجب أن يكون المباشر متولداً لأنه واقع بفعل غيره، وهي القدرة عليه لأنها فعل غيره. فإذا قيل « ما وقع بفعل غيره من فعل فاعله »، سلم الحد. وهذا واجب، وقد أغفله الكل منهم !

## [٥٨] فصل

وقد اختلفوا في حد المتولد من الأفعال. فقال الإسكافي<sup>٦٥</sup> في حده: « إنه كل فعل أمكن وقوعه على الخطأ دون العمد والقصد إليه، وإن كل فعل لا يمكن [١٠٩ أ] أن يقع إلا مع الإرادة له والقصد إليه فإنه غير متولد ». وهذا باطل من قوله، لأن ما وقع بسبب يوجبه فواجب كونه متولداً، خطأ كان الفعل أم عمداً، ولذلك تتولد الحركات والاعتمادات عندهم من فعل الساهي والنائم. وكذلك فقد يقع عندهم بالعمد والقصد وتجديد العزم على إيقاعه ما هو متولد، وهو الكلام الموجود في الجوَّ جزءاً بعد جزء، لأنه متولد عن حركات الفم وآلة أسباب الكلام، فبطل ما قالوه.

[٥٩] وقال بعضهم: « حده أنه الفعل الموجود أو الواقع بسبب متي في غير حيزي ». وهذا أيضاً باطل، لأن العلم متولد في نفس الإنسان وحيزه ومحل النظر منه والقدرة عليه. وكذلك حركة اليد المتولدة عن<sup>٦٦</sup> تراجع الحجر إليها بعد الصكة متولدة وهي في حيز الإنسان.

[٦٠] وقال بعضهم: « حده إنه الفعل الذي أوجبه [١٠٩ ب] سببه فخرج عن إمكان تركه ». وهذا أيضاً باطل، لأن من المتولدات ما لا ترك له، كالتأليف المتولد عن المجاورة والتأليف لا ضد له. ولأجل أن من المتولدات من فعل الله تعالى، عند القائل بذلك منهم، ما يقدر القديم تعالى على فعل ضده وإن فعل سببه المولد له، لأنه عندهم قادر على تسكين الحجر الثقيل مع فعل الاعتماد فيه المولد للحركة. فبطل هذا القول على هذا الأصل.

[٦١] وقال بعضهم: « حده أنه الفعل الذي يلي مُرادِي، كالألم الذي يلي الضربة ». وهذا أيضاً باطل، لأنه قد يكون المتولد موجوداً مع وجود سببه ومع الإرادة له، كحركة الخاتم في حال حركة اليد المولدة لها ومع الإرادة لها. وقد يكون المتولد ثانياً وثالثاً ويكون عاشراً إذا كثر، كإصابة السهم الغرض بعد أوقات عن وجود سببه.

[٦٢] وقال بعضهم: [١٠١ أ]<sup>٦٧</sup> « حده أنه الفعل الثالث بعد وجود الإرادة والسبب ». وهذا باطل، لأن العلم موجود ثانٍ النظر وعقبه وإن كان متولداً عن ثالث. ولأنه قد يكون المتولد موجوداً مع سببه وفي حاله، نحو ما ذكرناه، فبطل هذا الحد أيضاً. ولأن الله تعالى يفعل عندهم الألم في حال الوهي متولداً عنه، والتأليف في حال المجاورة متولداً عنها، وليس ذلك بثانٍ ولا ثالث. فزال ما قالوه.

## باب ذكر اختلافهم في المولد للفعل ما هو : أهو السبب أو فاعل السبب ؟

[٦٣] زعم السلف منهم والجمهور أن المولد هو السبب، وهو الموجب للفعل دون فاعل السبب. وقال ابن الجبائي: « بل المولد هو [١٠١ ب] فاعل السبب، لأنه فاعل ما أوجب وجود المتولد ». وقال ابن الجبائي وأبوه إن الموجب للفعل على الحقيقة هو فاعل السبب المولد له دون السبب. وهذا القول باطل، لأن الموجب للفعل هو

٦٥. الأصل: الإسكاف.

٦٦. الأصل: عند.

٦٧. كذا.

السبب دون فاعله، ولو لم يكن السبب وكان الفاعل لم يجب الفعل ولم يتولد، ولو كان السبب معدوماً والفاعل موجوداً لم يوجد السبب. فوجب أن يكون السبب هو الموجب المولد على أصولهم. ولو كان المولد للفعل هو فاعل السبب لأنه فاعل لسببه، لوجب أن يكون الموجب للحال وكون الحي حياً عالماً قادراً هو فاعل الحياة والعلم والقدرة دون < الحياة > العلم والقدرة لأنه الفاعل لما أوجب الحال. فلمّا لم يكن ذلك كذلك، بطل ما قالاً جميعاً في المولد<sup>٦٨</sup> والموجب.

## فصل

### ذكر اختلافهم في الأسباب المولدة [ ١١١ أ ]

[ ٦٤ ] زعم الجبائي وغيره منهم أن جميع الأسباب المولدة ثلاثة أسباب: سببان منها لهما جهة ويولدان في جهتهما، وهما الحركة والاعتماد لأنهما يولدان الأكوان والاعتمادات في جهتهما؛ والضرب الثالث النظر الموجود بالقلب وهو مولد في محله وإنه لا جهة له.

[ ٦٥ ] وقال ابنه إن المولد من جملة الحوادث أربعة أشياء: الاعتماد والمجاورة والوحي – وهو التفريق النافي للصحة التي تحتاج إليها الحياة – والنظر المولد للعلم في محله؛ وإن الحركة لا تولد شيئاً في محلها ولا في غير محلها وإنه لا جهة لها؛ وإن الاعتماد له جهة يولد بها في غير محله<sup>٦٩</sup>؛ وإن المجاورة تولد التأليف الواحد في المتجاورين؛ والوحي يولد الألم. قال: « والدليل على أن الحركة لا جهة لها أنه لو كان لها جهة كما أن الاعتماد له جهة، لوجب أن تكون من جنس الاعتماد إذا كانا في جهة [ ١١١ ب ] واحدة، لأن أخص صفاتهما كونهما في تلك الجهة لأنفسهما، وقد علم اختلافهما ».

وقد تقصينا الكلام عليهم في ذلك في نقض النقض وفي كتاب ما يُعلّل وما لا يُعلّل. والكلام في هذه الفروع ساقط عنا وتكلّف منا إذا شرعنا فيه، لقيام الدليل على إبطال القول بالتولد جملةً، فزال الكلام في فروعه.

### باب ذكر اختلافهم في المتولد<sup>٧٠</sup>: هل له فاعل أم لا فاعل له، ومن فاعله إن كان له فاعل ؟

[ ٦٦ ] زعم ثمامة بن أشرس أنه لا فعل للإنسان سوى الإرادة فقط، وأن جميع ما عداها من تصرف الإنسان محدث لا محدث له وإنما يُضاف إلى الإنسان مجازاً واتساعاً. وهذه [ ١١٢ أ ] الحكاية عنه زائدة على المشهور من قوله إن المتولد في غير حيّز الإنسان حدث لا من محدث. وزعم معمر أن جميع المتولدات فعل للأجسام بطباعها، وكذلك قوله في جميع الأعراض الموجودة بالحيوان والموات، وزعم أنه لا فعل للإنسان إلا الإرادة فقط. وزعم الجاحظ أن ما بعد الإرادة فعل للإنسان بطبعه وليس باختيار، وأنه لا يقع منه فعل باختيار إلا الإرادة فقط. وقال النظام إن كل ما جاوز حيّز الإنسان ووجد بغيره فإنه فعل لله عز وجل وحده بإيجاب خلقه الجسم، وإن الله تعالى خلق النار خلقةً إذا طرّح فيها الحطبُ احترق، وطبع الحجر طبعاً يوجب ذهابه إذا دُفّع. وحكي عن بعض القدرية أنه لا فعل للإنسان إلا الفكر والروية فقط، وأنه لا يفعل الإرادة ولا المراد. وقال بعضهم: [ ١١٢ ب ] ليس يفعل الروية، وإنما يفعل الفكر فقط.

٦٨. الأصل: التولد.

٦٩. الأصل: محلها.

٧٠. الأصل: في التولد.

[٦٧] والذي يدل على فساد قول ثُمَامَة ومُعَمَّر والنظام وقول من قال إنه لا يفعل إلا الفكر فحسب<sup>٧١</sup> ما ذكرناه في باب خلق الأعمال من وجود المرء نفسه مفرقة بين حركة الاضطراب وحركة الاكتساب وبين المشي والجر<sup>٧٢</sup> والدفع والسحب، ووجوده لذلك حساً واضطراباً. وقد بينّا هناك وفي نقض النقض وكتاب أحكام تصرف العباد أن هذا الفرق الموجود في النفس بين الحركتين وبين سكّون القاعد والمقعد وبين الجذب وبين الصعود في الدرجة والسلم ليس هو نفس المكتسب وجنسه < و > لا نفس الكسب وجنسه ولا صفة ترجع إلى نفسه ولا وجود العلم بها ولا الإرادة لها ولا تتابع حدوثها عند الإرادة لها، لأن جميع هذه الصفات حاصلّة لما ليس بكسب للإنسان ولا على صفة الكسب. فبان بذلك أن الكسب [١١٣ أ] إنما يفارق الضروري بوجود القدرة عليه وكون من وجد به قادراً عليه ومختاراً له. ولو كان ضرورةً فيه وواقعاً بالطبع، أو حدث لا مُحدث له ولا له تعلّق بالعبد، لم<sup>٧٣</sup> يحصل له هذا الفرق ولجرى مجرى ما يوجد به من الأعراض التي لا تعلّق لها به من وجه. ولما بطل ذلك، ثبت أن الحركات والاعتمادات والسكّون قد تكون كسباً للعبد كما تكون الإرادة كسباً له.

[٦٨] هذا على أن الظاهر من هذه الدلالة كون الإنسان فاعلاً لحركاته وسكونه وأفعال جوارحه دون الإرادة وسائر أفعال قلبه، لأننا لا نفرق بين ما يوجد بقلوبنا من الإرادات والأفكار والخواطر الضرورية والكسبية لالتباس الحال علينا في ذلك، وإنما يظهر لنا الفرق بين القعد والقعود والسقوط والنزول في الدرجة والسلم وبين البطش الواقع باختيار وبين حركة الفالج والحمى. وإذا [١١٣ ب] كان ذلك كذلك، كان القول بأن الإنسان غير فاعل للإرادة وشيء من صفات القلوب أظهر وأقرب من القول بأنه < غير > فاعل للحركات والسكّون. ويقال لهم: دلّوا على أن العبد فاعل للإرادة بشيء لا يمكن أن يدلّ به على أنه فاعل للسكّون والحركة! فلا يجدون إلى ذلك طريقاً.

[٦٩] ويقال لمن قال إن الإنسان لا يفعل إلا الإرادة: ما أنكرت من أنه لا يفعل إلا الفكر والروية ولا يفعل الإرادة ولا المراد؟ ونعارض أصحاب الفكر بقول أصحاب الإرادة، فلا يجدون لذلك مدفعاً.

[٧٠] ويقال لهذين الفريقين: ما أنكرتم من أن الإنسان لا يفعل إلا الداعي إلى فعل الفكر دون الإرادة والمراد؟ لأنه إنما تقع الإرادة عند وجود الداعي، فالداعي فقط هو الذي يفعل دون الإرادة والمراد، لأن الداعي وجب لهما والصارف عن المراد صارف [١١٤ أ] عن الإرادة. فالداعي هو الأصل. فلا يجدون في ذلك فرقاً.

[٧١] ومما يدل على أن العبد مكتسب للحركات والاعتمادات علمنا بتأتي الأكساب منه والتصرف والبطش عند وجود القدرة وتعذر ذلك عليه عند عدمها وعند الضعف والمرض. ولو لم يكن لكونه كسباً تعلّق بكون المكتسب قادراً، لاستوت في ذلك حال القادر وحال المريض والعاجز، وذلك مما قد علّم بطلانه، فثبت ما قلناه. ويدل أيضاً على ذلك أن العبد يكتسب الشيء مع السهو والغفلة عنه كما يكتسبه مع القصد إليه، فُعِلِمَ أنه قد يكتسب ما ليس بإرادة كما يكتسب الإرادة. ويدل على ذلك أنه قد يعلم الإنسان مكتسباً من لا يعلم له إرادة أصلاً من نفاة الأعراض؛ ويعلم القديم فاعلاً من لا يعتقده مُريداً من معتزلة البغداديين ويُحيل الإرادة عليه. [١١٤ ب]

[٧٢] فأما ما يقدر به إخوانهم القدرية في قولهم، من أنه « لو كان تصرف الجوارح واقعاً بالطبع، لم يجز أن يكون متعلقاً بالجملة لأن ما يرجع إلى الجملة يجب أن يعود إلى أعيان أجزاء الجملة ويكون مضافاً إليها دون الجملة. فلمّا استحال أن يكون التصرف تصرفاً لكل جزء من الجملة، وجب أنه واقع منها بالقدرة والاختيار دون

٧١. الأصل: حسب.

٧٢. الأصل: وهى الجر (؟).

٧٣. الأصل: إذالم.

الطبع »، فإنه قد حُجَّ باطلٌ من وجهين: أحدهما أن الفعل عند أكثر مخالفيهم إنما هو لكل جزء من الجملة إذا كان حياً قادراً دون جميعها، فبطل ما قالوه. والوجه الآخر أن القوم يقولون إن التصرف فعل أجزاء الجملة بطبيعتها، لأن طبع كل شيء منها يوجب، وليس بمتعلق بالجملة بل إنما يتعلق بها ما كان مقدوراً ومختاراً للعبد، وهو الإرادة فقط. فبطل ما قالوه.

[٧٣] وأما طعنهم في ذلك بأنه « لو كان [١١٥ أ] بالطبع، لم يكن تابِعاً لإرادة الحي ودواعيه ومقدار قدره »، فإنه أظهر فساداً، لأننا قد بينّا من قبل في خلق الأعمال وغير كتاب أنه قد يقع بحسب الدواعي والمقصود ما هو فعل غير المرید. ودعواهم أن حدوث الأشياء بحسب القدر في القلة والكثرة باطل، لأن ذلك غير معلوم تساوي عدده وقدره، ولأننا قد بينّا في ما سلف استحالة كون العبد مُحَدِّثاً وقادراً على الإحداث، فبطل ما قالوه.

[٧٤] وأما تعلّقهم عليهم في ذلك بأنه « يحسن أمرُ أمرٍ منا الإنسان ونهيه وذمه ومدحه وعقابه وثوابه على حركته وسكونه والتصرف الموجود بجوارحه، ولن يحسن ذلك إلا على ما هو فعل له »، فإنه أيضاً باطل وبالعكس الواجب في حكم النظر، لأنه إنما يُعلمُ حسنُ أمر العبد بالشيء ونهيه عنه وثوابه وعقابه عليه وذمه ومدحه إذا عُلِمَ أن ذلك من فعله ومقدوراته، [١١٥ ب] ولذلك لا يحسن عندهم المدح والذم على هذه الأمور لمن لا يعلم أنه فعل له، ولا يحسن ذمّ زيد ومدحه على كسب عمرو ولما علم أنه ليس بفعل له. فوجب أن يكون العلم بكون التصرف فعلاً لمن هو تصرف له سابقاً للعلم بحسن أمره به ونهيه عنه وذمه ومدحه وعقابه عليه. فبطل ما قالوه.

[٧٥] وأما قدحهم في قولهم بأنه « لو كان ذلك واقعاً بالطبع، لم يكن منه ما هو ظلم وجور وحسن وقبيح. فلما كان التصرف الواقع بالجوارح موصوفاً بالحسن والقبح والجور والعدل والإساءة والإحسان، ثبت أنها أفعال اختيارية للعبد »، فإنه باطل لأن القوم ينكرون وصف تصرف الجوارح بشيء من ذلك ويقولون: « إن وصفت بشيء من هذا، فعلى وجه المجاز والاتساع وعلى معنى أن القصد إلى ذلك والإرادة له قبيحة وظلم وعدوان دون المراد ».

## [٧٦] فصل [١١٦ أ]

وإن قال مُعَمِّرُ والجاحظ والنظام إن التصرف الموجود بالجوارح ظلم وجور وسفه وقبيح، وإنه بعد ذلك موجب عن الطبع والخلقة التي طبع الله الجوارح عليها، لزمهم أن يكون ذلك أجمع من فعل الله تعالى ومنسوباً<sup>٧٤</sup> إليه، وأن يكون هو الظالم السفهية تعالى عن قولهم، لأنه إذا فعل ما يوجب الظلم والسفه كان هو الظالم السفهية، كما ألزموا من قال < بمثله > من أصحاب التولد أن يكون ظالماً سفهياً إذا كان ما يوجب الظلم والسفه متولداً عن أسباب من فعله توجبه، ولا مخرج من ذلك. وقول النظام بأن ذلك يقع بإيجاب الخلقة مثل قول أصحاب الطبع بأنه واجب عن طبع الحجر، وقد صرح بذلك في مواضع من كلامه.

## [٧٧] فصل

فأما قول ثمامة بأن المتولدات حوادث لا مُحَدِّثَ لها، فإنه باطل لأننا قد بينّا في صدر هذا الكتاب أن جهة حاجة المُحَدِّثِ إلى مُحَدِّثٍ [١١٦ ب] إنما هو كونه مُحَدِّثاً مع جواز أن لا يحدث وجواز تقدّمه وتأخّره، وأشبعنا ذلك بما يُغني عن إعادته. فلو استغنت المتولدات مع كونها حوادث عن مُحَدِّثٍ، لاستغنى المباشِر أيضاً وجميع الحوادث المنسوبة إلى الله عن مُحَدِّثٍ. وإذا فسد ذلك، بطل ما قاله.

٧٤. الأصل: ومنسوب.

[٧٨] فإن قال ثُمَامَةُ وأصحاب الطبائع والنظام: « لو كان المتولد فعلاً للعبد صاحب السبب، لصح منه أن لا يفعل بعد وجود سببه وأن يتركه مع زوال الموانع من توليده، كما أن الإرادة والمباشرة من الفعل لما كان فعلاً للعبد جاز منه تركه بدلاً من فعله »، يقال لهم: لا يجب ما قلتم، لأجل أنه لا يجب في كل فاعل لشيء أن يصح تركه للفعل بدلاً من فعله، لأنه ليس يصح من الله تعالى أن لا يفعل الجوهر متى أراد فعل أعراضه، حتى لا يصح منه أن لا يفعل متى قصد إلى فعل [١١٧ أ] أعراضه. وكذلك الإنسان عندهم هو الجملة وهي الفاعلة، ومتى أراد تحريك بعض ساقه أو ساعده، وجب أن يفعل الحركة في جميعها واستحال أن لا يفعل الحركة في البعض الآخر مع فعله الحركة في أحد أبعاضها. وقد يكون من الأفعال ما لا ترك له ينصرف إليه، كالجوهر والبقاء على قول مُثَنِيَّة. وإنما من حق الفاعل للشيء أن يكون قادراً عليه، مخترعاً كان أو مكتسباً، على ما بيّناه من قبل، وقد يصح أن يتركه تارةً ولا يصح منه أخرى.

[٧٩] هذا على أن القائلين بالتولد يقولون إنه قد يصح من فاعل المتولد أن لا يفعل بحال ما بأن لا يفعل سببه<sup>٧٥</sup>، فلا يكون فاعلاً > له <. وهذا الانفصال منهم باطل، لأن القوم يلزمونهم جواز أن لا يفعل وإن فعل سببه وزالت الموانع منه، وهذا مُحال عندهم.

[٨٠] والواجب عندنا في هذا أن يقال > إنه من <فاعلين><sup>٧٦</sup> من يصح منه الفعل ويصح منه [١١٧ ب] تركه وفعل ضده بدلاً من فعله إذا كان له ترك، > <القدرة التي بها يفعلها جميعاً على البذل. ويصح منه الفعل ويصح أن لا يفعل لا بأن يفعل له تركاً، وهو الله تعالى لأنه يصح منه فعل الجوهر والبقاء ولا يصح منه فعل ترك لهما لأنه لا ترك لهما، على ما بيّناه في غير موضع. ويصح منه فعل الكون وفعل ضده بدلاً منه، وكذلك القول في كل ضدين من الأجناس. ولا يجوز عندنا أن يقال إنه يصح من الله أو من العبد أن يفعل الفعل وأن لا يفعل بأن لا يفعل سببه، لأنه أصل للمتولد<sup>٧٧</sup>. فأما الإنسان فإنه > لا <يجوز أن يقال إنه يصح منه الفعل وضده وتركه وأن لا يفعل مع وجود قدرته عليه، لما نبيناه من وجوب كون الاستطاعة مع الفعل. وإنما نقول: يجوز من الإنسان على معنى يصح أن يكون فاعلاً للإيمان بدلاً من الكفر في حال الكفر بأن لا يكون [١١٨ أ] أقدره < الله > على الإيمان بل على الكفر بدلاً منه، فيجب تنزيل ذلك على ما قلناه.

## [٨١] فصل

فإن قيل: « فلم قلتم إن الجوهر لا ترك له ؟ »، قيل له: يدل على ذلك أمور، منها أنه لو كان له ترك، لم يخلُ تركه من أن يكون جوهرًا أو عرضاً. ومُحال كون بعض الجواهر تركاً لبعض، للعلم بصحة اجتماعها في الوجود وأنه لا جوهران يُشار إليهما إلا ويصح أن يُفَعَّلَا جميعاً، والتركان ضدّان ومُحال وجود الضدين. وإن كان تركه عرضاً، استحال قيامه بنفسه ووجب أن لا يحدث إلا في بعض الجواهر. فلو كان تركاً لبعضها، لكان تركاً لمحله وضدّاً له، للعلم بوجوب تجانس الجواهر، ومُحال كون الشيء تركاً لشيء وضدّاً له وإن لم يكن ضدّاً وتركاً لمثله

٧٥. الأصل: نفسه.

٧٦. هنا في الأصل بياض + فاعلي.

٧٧. الأصل: للتولد.

الموجود بحيث هو . فكان < يجب <sup>٧٨</sup> > أن يكون ذلك الترك بأن يكون تركاً < وضداً <sup>٧٩</sup> > لخلقه أقرب وأولى . وإذا استحال ذلك [ ١١٨ ب ] لأنه يوجب إحالة وجود الترك مع عدم محله، بطل أن يكون للجواهر ترك <sup>٨٠</sup> .

[ ٨٢ ] ويدل على ذلك أيضاً أنه لو كان للجواهر ترك، لاستحال بقاء القديم تعالى خالياً من جميع الأفعال كما كان في قدمه، لأن القادر على الشيء وضده وتركه يستحيل خلوه منهما جميعاً، قديماً كان أو محدثاً، وإلا أدى ذلك إلى جواز خلو الجواهر من سائر الأعراض المتضادة وجميع الأكوان، وذلك يُبطل الدلالة على حدوثها . ولما ثبت جواز خلو القديم تعالى في مستقبل الأوقات من جميع الأفعال كما خلا منها في قدمه، بطل أن يكون للجواهر تركاً <sup>٨١</sup> لا جوهرًا ولا عرضاً .

[ ٨٣ ] ويجب أن يكون الاعتماد في هذا الباب على ما قدمناه قبل هذا، وذلك أنه لا يجب أن يكون سبحانه في ما لم يزل فاعلاً لترك الجوهر إذا لم يفعله، لأنه مُحال كونه لم يزل [ ١١٩ أ ] فاعلاً للجواهر؛ ولا يجب فعل ترك ما يستحيل فعله ويمتنع وجوده . ولكن يجوز أن يقال: لو كان للجواهر ترك ينصرف القديم عن فعله إليه، لوجب استحالة بقاء الباري الأبد <sup>٨٢</sup> خالياً من فعل الجوهر وتركه، لأنه لا بد من صحة فعله له أو تركه، إن كان له ترك، بعد ما لم يزل وفي الأوقات التي يصح فعله فيها أو تركه، أو ما يُقدّر تقدير الأوقات . وإذا بطل ذلك وصح بقاؤه الأبد غير فاعل لشيء أصلاً، بطل هذا القول .

[ ٨٤ ] فأما ما تذهب إليه القدرية من إثبات فناء للجواهر تفنى به بعد وجودها لصحة بقائها، فباطل . وقد بينّا من قبل استحالة وجود عرض لا في مكان، وبينّا أن الجواهر لو لم تفن بعد وجودها إلا بفناء يُضادها، لاستحال وجوده ولوجب أن يكون ثبوتها مُحيلاً لوجود فناء ينفىها . وأفسدنا قولهم إن الحادث يجب أن يؤثر في عدم [ ١١٩ ب ] الباقي بغير وجه، وأوضحنا أنه إنما يجب عدم الجواهر بعد وجودها لقطع فعل أكوانها فقط، من حيث لم يجز أن يُتصور لها وجود مع عدم سائر الأكوان بأن لا تكون <sup>٨٣</sup> في مكان ولا ما يُقدّر تقدير المكان . فزال ما يهدون به .

## [ ٨٥ ] < فصل >

فقد أبتنا في كتاب إبانة عجز القدرية عن إثبات دلائل النبوة أنه لا يمكن القائلين بفعل الطباع العلم بصدق الرُّسل بنظم القرآن ولا بغيره من المعجزات إذا كانت كلها أعراضاً وفعلاً للطبع لا لله تعالى، وأنه لا يمكن أن يُعلم صدق الرُّسل بما ليس بفعل له تعالى ولا ما هو قاصد به إلى التصديق لهم به . ويلزمهم أن لا يكون الله تعالى قد دل بالقرآن على شيء من أحكام دينه، إذا لم يكن القرآن كلاماً له وكان صفةً للجسم الذي وُجد فيه وفعله بطبعه . وهذا خروج عن الدين . ويلزمهم أيضاً أن لا يكون الله تعالى [ ١٢٠ أ ] مُنعماً على أهل الدنيا ولا على أهل الجنة بالحياة والشهوات والحواس والإدراكات واللذات، لأن ذلك أجمع فعل الجسم بطبعه . وكذلك فإنه يجب أن يكون غير مُنعم على عباده بشيء من الطعوم والروائح والحرارة والبرودة، لأن ذلك فعل الأجسام بطباعها . وكل هذا خروج عن قول الأمة .

٧٨ . بياض في الأصل .

٧٩ . بياض في الأصل .

٨٠ . الأصل: تركاً .

٨١ . كذا، والصحيح: ترك .

٨٢ . الأصل: الابه .

٨٣ . الأصل: يكون .



## [٨٦] فصل

فأما قول صالح قُبَّةٌ<sup>٨٤</sup> إنه « يجوز أن يُلقى في النار ويجاورها مَنْ لا تحرقه وَمَنْ لا يألم وإن أحرقتة وتداخلت بين أجزائه »، فإنه صحيح، لأن إحراقها هو حركاتها وتداخلها بين أجزاء المحترق، بأن يخلق الله فيه الاجتماع فلا تعمل النار في تفريقه. ويجوز أن تتداخل بين<sup>٨٥</sup> أجزاء الحي فلا يخلق فيه ألماً لذلك ولا نفوراً عنه بل التذاذاً به وشهوة له. وعلى هذا قال المسلمون إن خزنة جهنم لا تألم بكونها في النار، وإن الحور العين لا تألم [١٢٠ ب] بالافتضاض، وإن إبراهيم عليه السلام لم يألم بطرحه في النار. وكذلك فإنه يجوز وقوف الجبال العظام مماسةً للجو من غير هبوط فيه، وجعلها بما فيها من الثقل على رأس الإنسان وإن لم يألم بذلك<sup>٨٦</sup> مع تضاعف أجزائه وحدوث الوهي في جسده. وكل هذا صحيح، وقد تقصينا القول فيه في كتاب التولد من نقض الكتاب المترجم بنقض اللمع.

[٨٧] فأما ما يُحكى عن صالح قُبَّةٌ<sup>٨٧</sup> من جواز خلق العلم مع الموت، فإنه باطل معلوم فساد ضروره. وأما ما يُحكى عنه من أنه « يجوز أن لا يخلق > الله < في الحي إدراكاً ولا علماً بكونه في النار وبإحساس جسم ثقيل يوضع عليه »، فإنه صحيح وإن لم تجر به عادة، لأن وجود<sup>٨٨</sup> الحياة لا يتضمن وجود العلم والإدراك لما يصح أن يعلم ويدرك، وإن كان العلم والإدراك يتضمنان [١٢١ أ] الحياة.

[٨٨] وأما ما يُحكى عنه من أنه قيل له: « فإذا جاز ذلك، فما تُنكر أن تكون في هذا الوقت بمكة جالساً في قُبَّة مضروبة عليك وأنت لا تعلم، بأن لم يخلق الله فيك العلم بذلك، وإن كنت صحيحاً سليماً لست بمؤوف ؟ » فركب ذلك وقال: « لا أدفعه » فسَمِّي لذلك صالح قُبَّة، فإنه باطل إن كان قاله، لأن الكائن بالعراق إذا كان صحيحاً سليماً يعلم ضرورة أنه ببغداد وأنه ليس بالشام ولا بالحجاز وأنه لا قُبَّة على رأسه، فدافع هذا دافع لعلم الاضطراب. ومع هذا، فقد يجوز عند الآفات سلب العلم بكون الإنسان بحيث هو وكونه في قُبَّة وإن كان فيها؛ فأما والحال هذه مع زوال الغلبة والآفات، فذلك مُحال.

وهذه جُمَل في هذه الفصول كافية.

## [٨٩] فصل

فأما ما يدل على فساد القول بكون الجسم فاعلاً لأعراضه بطبعه، [١٢١ ب] فأمر. أحدها أن هذا الطبع لا يخلو أن يكون ذات الجوهر أو معنى فيه. فإن كان هو ذاته، وجب بقاؤه على حالة واحدة أبداً لثبوت ذاته وجنسه وما هو عليه من الصفات التي هو عليها، لثبوت الموجب لها دائماً سرمداً وزوال الموانع من موجبها. وقد عُلِمَ < فساد > ذلك بتغير حالات الجواهر والأجسام وما هي عليه من اختلاف الصفات. ومُحال وجود الموجب مع عدم موجبها لأن ذلك ينقض كونه موجباً، وذلك فاسد. وإن كان الطبع معنى فيه<sup>٨٩</sup>، لم يخل من أن يكون واجباً بنفسه، أو بطبع آخر، أو بفعل فاعل مختار. فإن كان واجباً عن نفس الجوهر<sup>٩٠</sup>، وجب أن تكون جميع أعراضه

٨٤. الأصل: فيه.

٨٥. الأصل: يتداخل من.

٨٦. الأصل: لذلك.

٨٧. الأصل: فيه.

٨٨. الأصل: وجوه.

٨٩. الأصل: فيها.

٩٠. الأصل: الجواهر.

واجبةً عن نفسه لغير طبع. وإن كان واجباً عن طبع آخر، وجب أن لا يجب الطبع الثاني إلا عن ثالث، ثم كذلك إلى غير غاية، وذلك مُحال. وإن كان ثابتاً له بفعل [١٢٢ أ] فاعل مختار، صح منه أن لا يفعله، فيعزى الجوهر من جميع أعراضه الواجبة بالطبع وإن أرادها، وذلك عندهم مُحال. وعلى أنه، إذا جاز أن يكون طبع الجوهر فعلاً لفاعل مختار، جاز أن تكون هذه حال جميع أعراضه، وإلا فما الفصل؟

[٩٠] ويقال لمن قال منهم «إنما وجب أن تكون حركات الجسم وسكونه وذهابه فعلاً<sup>٩١</sup> بطبعه لأنه يكون لا محالة بعد الإرادة له»: هذا باطل، لأنه قد يريده فلا يكون ذلك الأكثر؛ وقد يريده ثم يكرهه وتتغير حاله في كونه مُريداً له، فلا يفعل المُراد ولا يقع. فسقط ما قُلْتَه. ولأنه، إن جاز أن يقال إن الحركات والاعتمادات فعل الجسم بطبعه لأنها تكون لا محالة بعد الإرادة لها، جاز أيضاً أن يقال إن الإرادة فعل الجسم بطبعه لأنها تكون لا محالة بعد الداعي إليها، فإن لم يجب ذلك لم يجب ما قالوه. فإن قالوا: «لما [١٢٢ ب] كانت الإرادة من فعل العبد بالقدرة<sup>٩٢</sup>، جاز أن يبتدئ فعلها وفعل تركها بدلاً منها. فكذلك لو كان المراد من فعله، لصح أن يفعل تركه بعد الإرادة له»، قيل لهم: يجوز ذلك على ما بيناه إذا تغيرت أحواله. ويقال لهم: لو كانت الإرادة فعلاً له بالقدرة، لجاز أن يتركها بعد فعل الداعي إليها. فلمّا لم يجز ذلك، ثبت أنها واقعة بالطبع. ولا جواب عن ذلك.

[٩١] ومما يدل على فساد القول بفعل الطبع علمنا بأن الجسم يحتمل الحركات والاعتمادات في الجهات الست. فلو تحرك واعتمد في بعض الجهات بطبعه، لم يكن بأن يتحرك بمنّة أولى من تحركه يسراً. ولا كان يسخن ويحلّو ويسودّ أولى من أن يبرد ويحمض ويبيض. ولما بطل ذلك، بطل أن يكون المؤثر في كونه على بعض الصفات الطبع<sup>٩٣</sup>. وهذا [١٢٣ أ] واضح لا إشكال فيه.

## باب ذكر اختلافهم في هل يفعل العباد الإدراك والعلم في الغير والألوان والروائح والطعوم على وجه التولد أم لا ؟

[٩٢] وقد اختلف القائلون بالتولد. فزعم الجمهور منهم أنه لا يصح فعل الإدراك والعلم في الغير والألوان والروائح والطعوم على وجه التولد. وقال بشر بن المعتمر وجعفر بن مبشر<sup>٩٤</sup> إن اللون والطعم والرائحة من أفعال العباد إذا تولّد عن أفعالهم. وحكي أيضاً عنهما وعن غيرهما أنهما يفعّلان الإدراك والعلم في الغير على وجه التولد عن تعليم الغير وتلقينه وحضور [١٢٣ ب] بحضرته وعن فتح الجفون، وقايسوا قولهم في ذلك.

[٩٣] وأنكر هذا الباقيون منهم وقالوا: «لو كان شيء من ذلك يقع متولداً عن أفعالنا، لم يتولد إلا عن الحركات أو الاعتمادات أو عنهما جميعاً. وقد علّم أننا نعتد ونتحرك في الجهات فلا يتولد في الأجسام التي في تلك الجهات إدراكات ولا علوم ولا ألوان، مع احتمال الأجسام لذلك وزوال الموانع منه. فعُلِمَ أنه ليس يقع شيء من ذلك متولداً. ولأن اعتمادات الأجفان لو ولدت، لوجد الإدراك في جهتها، وقد علّم أن الإدراك ليس بموجود في جهة الاعتماد. وكذلك قد نحضر من لا يعلم حضورنا، وقد نعتد على قلب الإنسان فلا يتولد فيه العلم.

٩١. الأصل: وفعله.

٩٢. الأصل: للقدرة.

٩٣. الأصل: بالطبع.

٩٤. الأصل: جعفر بن بشر.

والفاعل في غيره لا يصح أن يفعل فيه إلا بمُماسته أو مُماسّة ما ماسّه، فكيف يفعل الحاضر [١٢٤ أ] بحضرة الإنسان الإدراك والعلم له<sup>٩٥</sup> في قلبه من غير مُماسّة أو مُماسّة ما ماسّه ؟ » .

[٩٤] وقالوا أيضاً: « لو كان من الاعتمادات والحركات ما يُولد لوناً وطعماً، لم يكن بأن يُولد السواد أولى من توليده البياض، لأن الجسم محتمل للونين جميعاً » . قالوا: « وكان يجب، إذا اعتمدنا على الحجارة والموات وكل محتمل للون، أن يتولد فيه البياض والحمرة، وقد عَلِمَ بطلان ذلك » . وزعموا أن بياض الدبس عند الضرب والتقريب إلى النار لم يحدث ولكنها أجزاء بيض ظهرت مع بياض البَيض المطروح فيه، وأخذت النار منه الأجزاء السود . وأن جسم الحي إذا ضُربَ واحمرّ، لم تحدث هناك حمرة وإنما ينزعج الدم الذي تحت الجلد فيحتقن ويجمع ويشفّ من تحت الجلد، فيُظنّ أنه حمرة ولو شُرطَ لوجد الدم هناك .

[٩٥] قالوا: « فأما حدوث الحرارة [١٢٤ ب] عند حكّ الجسم بالجسم، فإنما تحدث بجري العادة، أو بأن تظهر عند الحكّ أجزاء فيها حرارة تحسّ . ولذلك لو<sup>٩٦</sup> حككت الماء بالماء والثلج بالثلج والماء بالثلج ويد الميت بباقي جسمه، لم تحدث حرارة » . قالوا: « فأما برد الماء إذا وُضِعَ في الهواء، فإنما ذلك لحصول أجزاء من الهواء فيه » . قالوا: « أو يكون ذلك حادثاً على طريقة واحدة مبتدأً بفعل الله من جري العادة » . ومتى جَوّزنا ذلك، بطل عليهم القول بالتولد ! وقد تقصّينا الكلام في هذه الفصول في نقض النقض بما يُغني الناظر فيه .

[٩٦] وقد أطبقوا على أنه لا يصح فعل الإنسان لشيء مما ذكرناه مبتدأً به من غير سبب، لأنه لو صح ذلك لوجب أن نفعل بما فينا من القُدَر الألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والإدراك، لأن القُدَر لا تختلف [١٢٥ أ] لاختلاف مقدوراتها . وقد تكلمنا عليهم في هذا الفصل من قبل . ولا نستكثر أن نكون على أصولهم قادرين على ابتداء فعل ذلك، غير أنه لا علم لنا بكيفية ابتدائه . ويجوز أن يقع ذلك متولداً إذا كانت الاعتمادات والحركات على صفات مخصوصة في الحدوث، فمتى لم تترتب كذلك لم تُولد شيئاً، على ما قد بيّناه وشرحناه في غير هذا الموضع . فسقط ما قالوه .

## فصل [٩٧]

وقد كان الجُبائي يزعم أن الحركة تُولد الحركة في جهتها . وأنكر ذلك عليه ابنه وقال: « لو كان كذلك، لَكُنّا إذا زججنا<sup>٩٧</sup> الحجر صعداً أو في بعض الجهات، مرّ أبداً ولم يتراجع، وذلك معلوم فساد » . فقليل له: « فأنت أيضاً تزعم أن الاعتماد يُولد الاعتماد في جهته، فكان يجب إذا زججنا<sup>٩٨</sup> الحجر صعداً أن تُولد اعتماداته اعتماداً في جهته أبداً فلا يتراجع ! » . فانفصل [١٢٥ ب] من هذا بأن قال: « إنما يتولد التراجع لأجل أن ما فيه من الاعتماد في جهة السفلى أكثر من الاعتماد المجتلب في جهة العلوى، فإذا زاد عليه ولد الجزء الزائد الاعتماد في جهته » . قال: « والحركة لا جهة لها، فإذا زادت على غيرها لم يجب أن تُولد . والاعتماد مختصّ بأن له جهة » . قال: « فزال عني القلب<sup>٩٩</sup> » . وقد تكلمنا في هذا وتقصّيناه في نقض النقض .

٩٥ . الأصل: + علما (؟) .

٩٦ . الأصل: ما لو .

٩٧ . الأصل: رجحنا .

٩٨ . الأصل: رجحنا .

٩٩ . أي قلب الإلزام .

## باب ذكر اختلافهم في ما يصح أن يقع متولداً وما لا يصح أن يقع ذلك فيه

[٩٨] قال الكل من القائلين بالتولد: الإرادة لا يجوز أن تكون متولدة وإنما نبتدئ فعلها بالقدرة عليها. فأما ما عدا الإرادة من [١٢٦ أ] أفعال الجوارح والقلوب، فقد ذُكر أن بعضهم قال: يجوز أن تكون كلها متولدة. وقال بعضهم إن المتولد منها ما حلّ في غير فاعله دون ما حلّه ووُجد في نفسه وحيزه. وقد بينّا فساد هذا القول على قول من زعم أن العلم متولد عن النظر في محلّه أو في بعض أجزاء القلب، وقولهم إن رمي الحجر مولد لتراجعه على كفّ راميّه وتوليده فيه الحركة والاعتماد، فبطل هذا القول.

[٩٩] وزعم الإسكافي أن المتولد من الأفعال مما وُجد بالفاعل وغيره هو ما جاز أن يقع على وجه السهو والخطأ، وما عدا ذلك غير متولد. وقد أفسدنا القول على الإسكافي من قبل بما يُغني عن ردّه، وأنه لا معتبر بالسهو في هذا الباب وإنما المعتبر وقوع المسبب بحسب السبب وكونه تابعاً له، علّمه الفاعل له أو كان ساهياً عنه.

[١٠٠] وقال الجمهور منهم إن [١٢٦ ب] المتولد من أفعال القلوب إنما هو العلم فقط المتولد عن النظر؛ فأما الإرادة والفكر والخاطر والانتظار وغير ذلك من أفعال القلوب، فإنه مُحال تولده عن النظر أو شيء من الاعتمادات والحركات. قالوا: «لأن النظر والحركة والاعتماد توجد أبداً مع الخاطر وضده والإرادة وضدها والانتظار وعدمه والخوف والرجاء، فلا يجوز أن يكون مولداً لشيء من ذلك. ولأن الإنسان يفعل النظر والحركة والاعتماد مع وجود الإرادة وضدها، فلا تتغير حاله في كونه مُريداً أو كارهاً وكونه راجياً أو خائفاً ومفكراً أو مُعرضاً، فعلم بذلك أنه لا يجوز تولد شيء من ذلك عما ذكرناه من الأسباب.»

[١٠١] قالوا: «فأما أفعال الجوارح، نحو التأليف والأصوات والأكوان والاعتماد، فإنه يصح أن يكون متولداً». قالوا: «والدليل [١٢٧ أ] على أن الاعتماد يولد الاعتماد والحركة أن الحجر إذا دُفع والسهم إذا أُرسِل مرّ ونفذ بحسب الاعتماد وقدره في حركته، فوجب أنه يتولد لذلك عنه». قالوا: «والدليل على أن الاعتماد يولد الاعتماد أنه لو لم يكن ذلك كذلك، لانقطع التوليد في الثالث من حال حدوث الاعتماد، لأنه إنما يولد الحركة في الثاني والحركة لا تولد حركة ولا اعتماداً ولا شيئاً»، على قول ابن الجُبائي وفرقته. قالوا: «فلو لم يولد الاعتماد الاعتماد، لانقطع مُضَيّ السهم وذهاب الحجر في الثالث من حال وجود الاعتماد، وقد علّم بطلان ذلك، فوجب أن الاعتماد يولد اعتماداً في الثاني وحركة، فيكون الاعتماد الثاني مولداً لثالث في الحال الثالثة والحركة»، ثم كذلك إلى أن يضعف الاعتماد المجتلب ويزيد عليه اللازم، فينقطع توليد المجتلب وتضعف الحركة ويسقط السهم.»

[١٠٢] قالوا: «وكذلك الصوت [١٢٧ ب] يجب أن يكون متولداً عن الاعتماد عند الصكّة، لأنه يقع بحسبها وتابعاً لها». وقد زعموا أن الألم متولد عن الوهي، وأن التأليف متولد عن المجاورة. قالوا: «وقد ثبت أن الصوت والتأليف والألم لا يصح أن يوجد من فعلنا إلا متولداً عن الاعتماد والوهي والمجاورة». وإذا قال ابن الجُبائي إن المجاورة تولد التأليف، نقض بذلك قوله إنه لا يولد إلا شيئان، النظر والاعتماد. وكذلك إذا قال إن الوهي يولد الألم وليس من جنس الاعتماد، نقض قوله. قالوا: «والذي يدل على أن الصوت والتأليف والألم لا يوجد من فعلنا إلا متولداً أننا لو رُمنا ابتداء فعل ذلك بما فينا من القدرة في أنفسنا أو غيرنا، لم نجد إلى ذلك سبيلاً، فدل على أنه لا

يقع من فعلنا إلا متولداً». وقد زعم ابن الجُبائي [١٢٨ أ] وشيعته أن التأليف<sup>١١</sup> خاصّة لا يصح أن يوجد من فعلنا وفعل الله إلا متولداً عن المجاورة، لأنه لا يصح وجوده مع الافتراق وتباعد المحلّين. ولو قال إن المجاورة تولّد التأليف وإن الله تعالى يخترع مثله بغير توليد المجاورة، لم يكن ذلك على قوله بعيداً، فيكون في المتجاورين تأليفين<sup>١٢</sup>، أحدهما متولد عن المجاورة والآخر مخترع غير متولد، لم يكن ذلك بعيداً مع القول بأن محلي التأليف يحتملان من الجنس الواحد أعراضاً كثيرة. فلا وجه لمنعه ذلك.

### [١٠٣] فصل

وإن قال من حُكي عنه أن جميع ما عدا الإرادة من الأفعال متولد عنها: «إنما قلّت ذلك لأجل أن الإرادة موجبة لمُرادها من أفعال القلوب وأفعال الجوارح، فوجب أن يكون كل ما عداها موجباً عنها»، قيل له: هذا باطل، لأن الإرادة غير موجبة. ولو كان كذلك، لثبت ما [١٢٨ ب] قلّته ولاستغنى كل حادث عداها من فعل المريد عن قدرة عليه، ولخرج عن تعلّقه بفاعل؛ ولاستحال تغيّر حال المريد في كونه مُريداً للشيء وكارهاً له وأن لا يقع مُراد إرادته. ولأنها لو كانت موجبة، لاستحال وجود المنع من مُرادها كما يستحيل أن يقارن الإرادة الموجبة لكون المريد مُريداً ما يمنع من إيجابها كونه كذلك، وإلا انتقض كونها موجبة > له. ولأنها لو أوجبت المُراد، لاستغنى عن علم به وآلة فيه وقدرة عليه، واستحال وقوف وجوده على شيء زائد على الإرادة الموجبة له. ولأنه لو جاز القول بذلك، لجاز أن يقال: «بل الذي يستحيل تولّده هو الداعي إلى فعل الإرادة فقط، وإن الإرادة موجبة عن الداعي إليها!»، فلا يجدون في ذلك فضلاً، فقد بطل ما قالوه. وقد تقصّينا الكلام في الإرادة الموجبة [١٢٩ أ] في نقض النقض.

[١٠٤] وبيّنا عنهم وجه إيجابهم توليد النظر عندهم للعلم، وأنه قول يوجب عليهم توليد تذكر النظر للعلم، وهم لا يقولونه، ولا فصل لهم منه.

وهذه جملة تكشف عن حقيقة أقاويلهم في ما يتولد وما لا يتولد، وما لا يمكن أن يقع إلا متولداً وما يصح أن يحدث تارة متولداً وتارة مبتدأً.

## باب ذكر اختلاف القائلين بالتولد في القدرة، متى تكون قدرة على المتولد، ومتى يكون<sup>١٣</sup> مقدوراً؟

[١٠٥] قال الكل منهم إن المتولد من فعلنا مقدورٌ عليه قبل وجود سببه، فإذا وُجد سببه خرج عن كونه مقدوراً. وهذا هو الـ.....<sup>١٤</sup> على أوضاعهم. وقال عبّاد [١٢٩ ب] ابن سليمان الصيمري إنه مقدور عليه مع وجود سببه.

[١٠٦] واختلف قول ابن الجُبائي في المتولد من أفعال الله تعالى، فقال مرّةً إنه مقدور عليه مع وجود سببه منه تعالى. قال: «لأنه قد ثبت أن ما يفعله متولداً فإنه قادر على فعله مبتدأً غير متولد عن سبب، فوجب لذلك أن لا يُخرجه وجود السبب عن كونه قادراً عليه، لصحة فعله ابتداءً بدلاً من فعله متولداً». ويقال له على هذا الجواب:

١٠١. الأصل: المتولد التأليف.

١٠٢. الأصل: باليقين. والصحيح: تأليفان.

١٠٣. الأصل: تكون.

١٠٤. كلمة غير مقروءة.

ما أنكرت من أن يكون قادراً على ابتداء فعله بغير سبب ما لم يفعل سببه، فإذا وُجد السبب استحال أن يقع منه إلا متولداً، وإن صح أن يبتدئه لو لم يوجد سببه ؟ فلا يجد لذلك مدفعاً.

[١٠٧] ثم إن ابن الجبائي رجع عن هذا القول وزعم أن كل ما يقع من فعله تعالى وفعل غيره متولداً فإنه لا [١٣٠ أ] يقدر على أن يفعله مبتدأ، لأن ذلك - زعم - يوجب وجوده وعدمه، لما ذكره عنه من بعد. فإذا قال ذلك، وجب أن لا تختلف عنده حال القديم والمحدث في أنهما لا يقدران على المتولد في حال وجود سببه، لخروجه عن تعلقه بقصده وإرادته وصحة وقوعه مع موته وعدم دواعيه. وقد بينا نحن من قبل خروجه عن كونه فعلاً لفاعل السبب، لخروجه عن تعلقه بقصده وإرادته وصحة وقوعه مع موته وعدم دواعيه، وأنه لا يمكنه تركه والانصراف عنه إلى غير ذلك. فإذا لم يصح كونه فعلاً له، كان أبعد عن أن يكون مقدوراً له. وهذه هي علل من قال إنه غير مقدور للفاعل في حال وجود سببه، من حيث لم يصح منه تركه والانصراف عنه ولم يتعلق بدواعيه وقصده وصح وقوعه مع موته وعدمه، فيجب لذلك خروجه [١٣٠ ب] عن كونه فعلاً له كما خرج لأجله عن كونه مقدوراً له. قالوا: «ومتى خرج المسبب عن كونه مقدوراً لفاعل بعد وجود سببه، استحال وقبح أمره به ونهيه عنه وإباحته له أو حظره عليه، لأنه في حكم الواقع الموجود بعد وجود سببه، والموجود لا تصح القدرة عليه ولا الأمر به والنهي عنه».

[١٠٨] ويقال لعباد: لِمَ قُلْتَ إنه مقدور للعبد بعد وجود سببه ؟ فإن قال: «لأنه يصح أن يُمنع منه ويُحال بينه وبينه، ومُحال أن يُمنع الممنوع مما ليس بقادر على فعله»، فيقال له: فقد يصح عندك أن يُمنع المانع غيره من الفعل، فيجب أن يكون المانع قادراً على ما منع غيره منه، لأنه لا يمنعه إلا ما هو قادر عليه. فإن لم يجب هذا، لم يجب ما قُلْتَه. ويقال له: فيجب أن يكون القادر قادراً على الفعل [١٣١ أ] > مع عدم القدرة<sup>١٠٠</sup> عليه لأنه يُمنع منه في الثاني لا في الأول، ويستحيل فعله له في الأول حتى يكون الفعل مع القدرة. وإذا كان ذلك كذلك، وجب أن يكون القادر قادراً على الفعل في حال وقوعه لصحة منعه منه بدلاً من إيقاعه، وإذا لم يجب ذلك بطل ما قُلْتَه. ويقال له: ما أنكرت من أنه إنما صح أن يُمنع منه لكونه فاعلاً لسببه الموجب له فُمنع السبب من توليده، لا لكون القادر قادراً عليه في تلك الحال ؟ فبطل ما قاله.

## باب ذكر اختلاف القدرية في القديم تعالى، هل يصح أن يفعل على جهة التولد أم لا ؟

[١٠٩] قال الجمهور منهم إلا مَنْ شذَّ إنه لا يصح أن يفعل شيئاً على جهة التولد. وقال بعضهم: بل ذلك صحيح في أفعاله كما أنه صحيح من فعل غيره. [١٣١ ب] وأجمعوا كلهم على أن الأجسام من أفعاله لا يصح أن تقع متولدة عن سبب. ومن قال بأنه يفعل على جهة التولد ابن الجبائي ومتبعوه. قال: «والذي يصح أن يفعله متولداً الاعتماد والحركة والصوت والتأليف عن المجاورة والألم عن الوهي؛ وما عدا ذلك من الأعراض لا يصح أن يفعله متولداً».

[١١٠] والمستمر مع القول بالتولد قول من زعم أنه تعالى يفعل على جهة التولد، وإلا بطل أصول القول به. وذلك أنه معلوم أن الله تعالى إذا فعل الوهي والتقطيع في جسم الحي، أَلَمَ بحسب الوهي؛ وإذا ألقى حجراً



على حجر فصاكه، تولّد الصوت<sup>١٠٦</sup> بحسب الصّكّة والاعتماد؛ وإذا جمع بين الجزّين، حدث التأليف كما يحدث بينهما إذا جمعهما نحن؛ وإذا حرّك الماء والريح إلى جهة البصرة، تحرّكت السّفن في جهتها<sup>١٠٧</sup>. وإذا كان ذلك كذلك، صارت أسباباً [١٣٢ أ] مولّدة من فعله كما أن مثلها من فعلنا أسباب مولّدة، لأن السبب إنما يجب توليده لوقوعه على وجه مع زوال الموانع من سببه<sup>١٠٨</sup> واحتمال المحلّ له. فإذا وُجدت هذه الأسباب من الله تعالى، استحال كونها غير مولّدة مع أن مثلها من فعلنا يولّد، لأن ذلك يُبطل القول بالتولّد جملةً. وإن كان ما يوجد بعد هذه الأفعال من فعله تعالى إنما يوجد بجري العادة به، جاز لنا ادّعاء مثل ذلك في كل ما يقع بعد الأسباب الموجودة من العباد. ولا مخرج من ذلك.

[١١١] ولأنه إن جاز أن يقال إن ذلك يحدث منه ابتداءً عند هذه الأسباب بالعادة، من غير أن يكون له<sup>١٠٩</sup> تعلّق بالأسباب التي يقع<sup>١١٠</sup> بحسبها، جاز أيضاً أن يقال إن ما يحدث من تصرّفنا عند دواعينا وقصدنا وبحسبها إنما يحدث عندها بجري العادة، لا لتعلّق حدوثه<sup>١١١</sup> بالدواعي والإرادات ولا [١٣٢ ب] بكون فاعله<sup>١١٢</sup> مُريداً؛ وكذلك ما يحدث عند القدرة وبحسبها. وهذا عندهم يؤوّل إلى إبطال كون العبد فاعلاً لمباشرة أو متولّد من الأفعال، وفيه عندهم القول بالجبر وترك التوحيد والدخول في نفي الصانع والتعطيل، وذلك باطل. فثبت التولّد في أفعاله.

[١١٢] ولأنه لو كان جري السّفن في جهة الماء والريح بجري العادة، لم يُستنكر على أوضاعهم أن تكون عادةً بعض أهل البلاد قلب هذه العادة وأن تجري سّفنهم في استقبال جري الماء والريح، وأن يحتاجوا إلى شَيْلٍ شرّعهم<sup>١١٣</sup> في استقبال الريح لا في جهتها. وهذا هو الجهل بزعهم، كما قالوا: «لو كان الألم حادثاً عند الوهي والتقطيع والضرب بالعادة، لم يُنكر<sup>١١٤</sup> أن تكون عادةً قوم الالتذاذ بذلك، وكانوا متى أرادوا إيلام [١٣٣ أ] العبد كفّوا عن ضربه وقرضه بالمقاريض، ومتى أرادوا التذاذه أو جّعوه ضرباً وقطّعوه آراباً»، وهذا كله جهل عندهم. فوجب لفساد ذلك بدعواهم ثبوت التولّد في أفعاله تعالى.

[١١٣] قالوا: «ولذلك امتنّ الله تعالى على عباده بجري السّفن في جهة الريح وعَدّه من نعمه فقال {حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة} [١٠ / ٢٢]، ولو لم تكن الريح مُجربةً ومولّدةً لحركة السّفن، لم يكن لذكرها وإدخال الباء في هذا الكلام وجه<sup>١١٥</sup> لأن الباء إنما تُدخّل في الكلام لإثبات القدرة على الفعل أو السبب فيه أو الآلة فيه، فيقول القائل: فعلتُ بقدرتي، وضربتُ بسيفي وسوطي، وعملتُ بفكري ونظري». قالوا: «فهذا يدل على أن اعتماد الريح في الجهة سبب لحركة السّفن وجريها في جهتها».

١٠٦. الأصل: الضرب.

١٠٧. الأصل: في جهاتها.

١٠٨. الأصل: من سببه.

١٠٩. الأصل: لها.

١١٠. الأصل: تقع.

١١١. الأصل: حدوثها.

١١٢. الأصل: فاعلها.

١١٣. الأصل: شرّعهم.

١١٤. الأصل: ننكر.

١١٥. الأصل: وجهاً.

[١١٤] وهذا الفصل من اعتلالهم باطل، [١٣٣ ب] لأن ما أراد<sup>١١٤</sup> تعالى بقوله {حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة} «عند ريح طيبة»، فأقام الباء مقام عند كما يقال «فعلت ذلك بأمرك وإرادتك» أي «عند أمرك وإرادتك»، و«قُمتُ بقيامك<sup>١١٥</sup>» أي «عند قيامك». وفي نفس الكلام مجاز، لأنه قال {جرين بهم بريح} والريح جسم لا تجري السُفن بها، وإنما أراد عندهم «وجرين باعتماد ريح طيبة» واعتماد الريح غيرها؛ ولو سكنت وركدت، لم تجر السُفن بهم. وإذا كان ذلك كذلك، سقط التعلُّق بهذا الظاهر.

[١١٥] فأما وجه القدرح في ما قدّمناه عنهم من الشبهة قبل هذا، فهو كل ما قدحنا به في القول بأصل التولد، وقد بينّا ذلك بما يُغني عن رده. فأما مع القول بالتولد، فإن منعه في أفعال الله تعالى ومن حالها<sup>١١٦</sup> أنها مثل أسباب المتولد من أفعالنا، فحكم باطل. [١٣٤ أ]

### [١١٦] فصل

وقد زعم ابن الجبائي أن الفرق بيننا وبين القديم تعالى، وإن كنّا نحن وهو نفعل على جهة التولد، أنه تعالى يقدر على فعل مثل المتولد مبتدئاً به من غير سبب، ونحن لا نقدر أن نفعل الألم في غيرنا والصوت والحركة والاعتماد والتأليف إلا متولداً، ولا نقدر على فعل مثل ذلك ابتداءً. وإن هو قال إن التأليف لا يصح أن يوجد من فعله سبحانه ومن فعلنا إلا متولداً، فقد أبطل هذا الفرق بيننا وبينه في التأليف خاصة. وقد ألزمه الناس كونه تعالى محتاجاً في فعل المتولد إلى الأسباب كحاجتنا إليها، فانفصل من ذلك بأن قال: «لا يجب ذلك فيه وإن وجب فينا، لأجل أننا نحن لا نقدر على ابتداء فعل المسبب عن غير سبب، والقديم تعالى قادر على أن يبتدئ فعل كل ما يفعله مسبباً لا عن سبب، فلم يحتج [١٣٤ ب] لذلك إلى الأسباب». وضرب لذلك الأمثال وقال: «لأنه يصير في ذلك بمثابة القادر على تحريك يمينه من غير تحريك يساره، وأنه يصح أن يحرك اليمين مع عدم اليسار وزمانتها وعجزها؛ ومثابة غنى الطائر عن الدرجة والسلم في الحصول على السطح، وإن صح أن يصعد ويتدرج عليهما<sup>١١٧</sup> إليه، لكونه قادراً على الطيران إليه والحصول عليه من غير آلة ولا سلم ولا درجة».

[١١٧] وهذا باطل على أصوله، لأنه أحال وقوع مقدور بقدرتين وفعل لفاعلين ومتولد عن وجود سببين بأن قال: «لو صح ذلك، لصح أن يُفعل الفعل بإحدى القدرتين ولا يُفعل بالآخرى، وأن يفعله أحد الفاعلين ولا يفعله الآخر، وأن يوجد أحد سببيه ولا يوجد الآخر، فيكون الفعل موجوداً لكونه مفعولاً بإحدى القدرتين وواقعاً عن [١٣٥ أ] أحد السببين وحادثاً من أحد الفاعلين، وباقياً على عدمه من حيث لم يقع بالآخرى وعن السبب الآخر ومن الفاعل الآخر، المؤثر جميعه في وجوده لو حدث عنه». ولذلك يلزمه، إذا جاز حدوث الفعل منه تعالى متولداً عن سبب يوجبه ومبتدئاً بفعله، أن يبتدئه ولا يفعل سببه الذي لو فعله<sup>١١٨</sup> لآثر في وجوده، فيكون موجوداً من حيث ابتدئ به وباقياً على عدمه من حيث لم يوجد سببه؛ أو يوجد إذا فعل سببه بالسبب و«لا» لا يبتدئ فعله، فيكون باقياً على عدمه من حيث لم يبتدئ فعله. وذلك مُحال، ولا مخرج له من ذلك.

١١٦. القراءة من المشكوك فيه.

١١٧. الأصل: لقيامك.

١١٨. الأصل: وحالها من.

١١٩. الأصل: عليها.

١٢٠. الأصل: لو فعل.

[١١٨] ولما علم لزوم هذا له وضيق المخرج عليه منه، رجع عن هذا القول وزعم أن ما يفعله تعالى متولداً لا يقدر على أن يفعله مبتدئاً به، لأجل هذا الإلزام الذي وصفناه. فقليل له: على هذا الجواب أيضاً فيجب أن يكون محتاجاً في فعل عين [١٣٥ ب] ذلك المتولد إلى سببه، من حيث استحالة أن يوجد هو بعينه منه بغير سبب وإن صح منه وجود أمثاله بغير سبب، ولم يحتج في فعل جنسه إلى سبب وإن احتاج في فعل عينه إليه. فانفصل عن هذا الجواب بأن قال: « لا يجب ذلك لأنه إنما تجب الحاجة في ما يصح الغنى فيه، ومُحال وجود عين المسبب عن غير سبب من فعل كل أحد. وإذا استحالة وجوده بغير سبب استحالت الحاجة إلى سببه، كما أنه إذا استحالة كون العالم القادر المتحرك عالماً > قادراً < متحركاً بغير علم وقدرة وحركة، استحالة القول بأن العالم المتحرك محتاج في كونه عالماً متحركاً إلى العلم والحركة؛ وكما أنه إذا استحالة فعله للعرض مع عدم محلّه وفعله العلم والقدرة مع عدم الحياة، استحالة الوصف بأنه محتاج في فعل العرض إلى فعل المحلّ وفي فعل الإرادة والعلم إلى فعل [١٣٦ أ] الحياة. وفي هذا نظراً، وأقل ما يلزمه فيه أن يكون الإنسان محتاجاً<sup>١٢١</sup> في كونه قادراً عالماً إلى العلم والقدرة، لصحة وجود عالم قادرٍ غنيٍّ عنده عن العلم والقدرة وهو الله تعالى. وكلامنا له في هذا الباب تكلف، لإبطال القول بأصل التولد.

## باب ذكر اختلافهم في توليد الطاعة والمعصية

[١١٩] قال بعضهم إن المعصية قد تولد ما ليس بطاعة ولا معصية وإنها لا تولد طاعة. وقال بعضهم إن الطاعة لا تولد المعصية بحال. وكان الجبائي ومن قال بقوله يزعم أن السبب والمسبب بمثابة الشيء الواحد، ولا يجوز أن يولد الخطأ والمعصية إلا معصية وأن الطاعة لا تولد إلا الطاعة.

[١٢٠] وكان ابنه يقول إن القبيح لا يولد حسناً والحسن [١٣٦ ب] لا يولد قبيحاً. قال: « لأن القبيح هو ما ليس للقادر عليه فعله ». قال: « ولا يجوز أن لا يكون له أن يفعل الشيء ويكون له أن يفعل ما يوجب وجوده عند وجوده، ومُحال أن يفعله ولا يكون فاعلاً لما ليس له فعله. هذا مُحال متناقض ». قال: « ولذلك وجب القول بأن الواجب على الإنسان، إذا لم يحصل ويتّم إلا بفعل آخر، وجب ذلك الفعل، وكل ما لا يتّم به < وجود الواجب أن لا يفعله ». قال: « فأما إذا كان السبب حسناً، لم يجز أن يكون مسبباً<sup>١٢٢</sup> قبيحاً لأن ذلك يؤدي إلى قبح السبب وخروجه عن الحسن، لأنه لا يجوز أن يكون للفاعل أن يفعل ما وجوده يوجب ويقتضي وجود القبيح لا محالة ». قال: « ولأجل ذلك لم يجز القول بأن النظر يولد الجهل، لأنه قد ثبت أن النظر حسنٌ والجهل قبيحٌ، فلو ولد الجهل لعاد ذلك بقبح النظر وذلك باطل ».

[١٢١] قال: « فأما ما ليس [١٣٧ أ] بطاعة ولا معصية من الأفعال و...<sup>١٢٣</sup> منها، فقد يتولد عن الحسن والقبيح. وذلك نحو أن يرمي غرضاً وطائراً ولا يقصد به إصابة نفس ولا يخطر ذلك بباله فيصيب إنساناً ». قال: « فالرمي على هذا الوجه حسنٌ، وقتل الإنسان وجرحه أو كسر شيء للغير وهدمه أو فساد فعل له متولدٌ عن

١٢١. كذا، والصحيح على الأرجح: غير محتاج.

١٢٢. الأصل: سببه.

١٢٣. كلمة غير مقروءة.

الرمي الحسن، وليس بحسن ولا قبيح ولا طاعة ولا معصية. وهو بمثابة فعل النائم والساهي الذي لا يوصف بذلك. وكذلك يجب أن يقال في تعزيز السلطان للردع والتأديب وتأديب الصبي وضرب المرأة عند النشوز، إذا كان عنده القتل وعظيم الضرر اللذين لا يُقصدان».

[١٢٢] وكان الملقّب بالبصري<sup>١٢٤</sup> يقول: «إن كان ما يتولد من الرمي الحسن ضرراً فإنه قبيح – يعني المتولد – وسببه حسن». ويلزمه على ذلك وجوب الذم عليه والعقاب لقبحه، > وأن لا يكون للفاعل فعل [١٣٧] ب [سببه]. وكيف يكون المسبب قبيحاً وفعل سببه الموجب له لا محالة حسنٌ للقادر عليه فعله؟ هذا مُحال من القول.

[١٢٣] وكان أبو الهذيل العلاف وجعفر بن حرب يقولان إنه لا يتولد عن الحسن إلا حسن وعن القبيح إلا قبيح.

## باب ذكر اختلاف القائلين بالتولد هل تصح التوبة من المتولد بعد وجود سببه أم لا ؟

[١٢٤] وقد قال الجمهور منهم: «التوبة من المتولد بعد وجود سببه صحيحة». وقال بعضهم: «لا تصح التوبة منه بعد وجود سببه». وممن قال بذلك عبّاد الصيمري. والأولى على قولهم صحة التوبة منهم ووجوبها أيضاً. [١٣٨] وذلك إن فوّق سهمه ورمى...<sup>١٢٥</sup> وهو لم (؟) يقصد قتله ويعلم أو يظن أنه يُصيبه، فإن ندم على ذلك وقصد استدراك ما كان منه، صح منه هذا الندم والعزم على أن لا يعود إلى مثله في المستقبل، وأن يفعل الندم والعزم بعد وجود الرمي وقبل وصول السهم. فإن قيل: «كيف تصح التوبة من المتولد بعد وجود سببه وقبل وجوده وهو لم يكن منه، ومُحال وجود التوبة مما لم يُفعل؟»، قيل له: إنما يصح ذلك عند القوم لأن المسبب بعد وجود سببه في حكم الواقع الموجود. وقد ثبت صحة التوبة من الفعل إذا وُجد والندم عليه، فكذلك تصح مما<sup>١٢٦</sup> وُجد سببه إذا كان في حكم الموجود، ولم يمكن تلافي ذلك واستدراكه إلا بالتوبة منه.

[١٢٥] وكان الأقرب في هذا أن هذه التوبة إنما هي توبة من فعل السبب، فأما من مسبب لم يقع فالندم [١٣٨] ب [عليه يتعذر]. وقد اتَّفَقَ على أن المباشراً لا تصح التوبة منه قبل وقوعه، فكذلك يجب أن يكون المتولد. فأما التوبة من المباشِر في حال وقوعه فمُحال أيضاً، وإنما تصح بعد وقوعه لأن الندم عليه يقتضي الانصراف عنه والكراهة له، وهو في حال إيقاعه مؤثّر له وقاصدٌ إليه وغير نادم على التلبّس به، فكيف تصح التوبة في حال حدوثه؟

[١٢٦] وقد قال ابن الجُبَّائي إن من الأفعال ما لو صح وفُرض كونه متولداً لم تصح التوبة منه، لا في حال وقوعه ولا بعد وقوعه. قال: «وهو الجهل». قال: «لأن التوبة منه في حال وقوعه مُحال لما ذكرناه. والتوبة منه بعد وقوعه أيضاً مُحال، لأنه إنما يجب أن يتوب التائب من فعل القبيح لقبحه». قال: «وفاعل الجهل على وجه التولد – لو صح أن يُفعل متولداً – لا<sup>١٢٧</sup> يعلمه قبيحاً قبل فعله، لأن جهة القبح [١٣٩] أ هي كونه جهلاً، وهو لا

١٢٤. الأصل: البصري. و"البصري" هذا هو الشيخ أبو عبد الله.

١٢٥. كلمة غير مقروءة.

١٢٦. الأصل: ما.

١٢٧. الأصل: وهو لا.

يصح أن يعلمه جهلاً قبل فعله، لأنه لو علمه جهلاً بما هو جهل به لصار عالماً بما جهله. لأنه لا يعلمه جهلاً بكذا وكذا حتى يعلم متعلّقه وما هو جهل به، وذلك يوجب كونه عالماً بما<sup>١٢٨</sup> هو جاهل به!».

### [١٢٧] فصل

وقد اعتلّوا لوجوب التوبة من المتولد بعد وجود سببه وقبل وجوده بأنه، إذا لم يؤمن أن يُخترم المُكَلَّف قبل وجود المسبب المعلوم وقوعه أو المظنون، فلو لم تصح التوبة منه لم يكن لفاعل السبب سبيل إلى الوصول إلى ثواب طاعته، وتلافي ما كان منه واستدراكه إذا كان المسبب كبيراً أو قتلاً لنبي ومؤمن، وهذا يوجب أنه لا طريق له إلى ثواب عمله مع بقاء التكليف عليه. وذلك غير جائز، فوجب عليه التوبة من المتولد لذلك بعد وجود سببه. [١٢٨] وقد اختلف قول ابن الجُبَّائي في العقاب [١٣٩ ب] متى يُستحقّ على المسبب. فقال مرّة: «يُستحقّ عليه عند وجود سببه وقبل وجوده»؛ وقال أخرى: «بل يُستحقّ عليه عند وجوده». فعلى القول الأول، يجب أن تكون التوبة منه مُزيلَةً لعقاب ثابت يُستحقّ عليه؛ وعلى القول الثاني، تصح أيضاً التوبة منه، وجعلها تابعة في استحقاق العقاب على المسبب<sup>١٢٩</sup> ومُزيلَةً لعقاب السبب<sup>١٣٠</sup>، فكأنه جعل المسبب تابعا لسببه. وحقيقة هذا أن العقاب لا يُستحقّ إلا على موجود. وهذا أولى على قولهم، لأجل أن العقاب إنما يُستحقّ على القبيح لقبحه، ومُحال كونه قبيحاً قبل وجوده وفي حال عدمه. فيجب أن لا يُستحقّ عليه العقاب إلا عند وجوده. ويجب على هذا القول أن لا تصح التوبة إلا عند وجوده وحصوله قبيحاً، وهذا يعود إلى أنه لا سبيل لمن اختُرِم قبل وجود المسبب إلى الوصول إلى [١٤٠ أ] ثواب عمله، وذلك عين الظلم!

### باب ذكر جملة ما يشترك فيه السبب والمسبب وما يفترقان فيه

[١٢٩] يجب عندهم اشتراكهما في كونهما حادثين وفي تعلّقهما بفاعل، سوى ثمّامة لقوله إن المتولد لا فاعل له. ويجب كونهما مقدورين بقدرة واحدة ولقادر واحد. ولا يجب اشتراكهما في كونهما مختارين مُرادين، لأن المسبب يقع أكثره مع عدم القصد إليه ومع الكراهة له. ويجب متى كان السبب لا جهة له اشتراكه مع المسبب في وجوده بمحل واحد، كالنظر والعلم والوحي والألم والتأليف والمجاورة. فأما ما له جهة كالا اعتماد، فقد يوجد مسببه في محله تارة وفي غيره أخرى، على ما بيّناه من قبل. ويجب متى وُجد [١٤٠ ب] المسبب أن يكون سببه موجوداً، إمّا معه أو قبله؛ ولا يجب متى وُجد السبب وجود مسببه، لأنه قد لا يوجد لما منع يعرض. وكذلك فإنه يجب أن يكون الداعي إلى فعل المسبب داعياً إلى فعل السبب؛ ولا يجب أن يكون الداعي إلى فعل السبب داعياً إلى فعل المسبب، لأنه قد يكره المسبب بعد فعل سببه، وقد يكون ساهياً عنه وغير عالٍ بأنه متولد.

وهذه جملة مُقنّعة في القول بالتولّد وأحكامه وتصريف القول فيه إن شاء الله. وبالله التوفيق.

١٢٨. الأصل: ما.

١٢٩. لعل الصحيح: على السبب.

١٣٠. لعل الصحيح: المسبب.

## فهرس الأعلام والطوائف

- ابن الجُبَّائي ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠  
 أبو الهذيل العلاف ٢٩٩  
 الإسكافي ٢٨٤، ٢٩٣+  
 أصحاب الطبع، أصحاب الطبائع ٢٨٧، ٢٨٨  
 بشر بن المعتمر ٢٩١  
 البصري ( أبو عبد الله ) ٢٩٩  
 ثمامة بن أشرس ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٣٠٠  
 الجاحظ ٢٨٥، ٢٨٧  
 الجُبَّائي ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٩٢، ٢٩٨  
 جعفر بن حرب ٢٩٩  
 جعفر بن مبشّر ٢٩١  
 صالح قبة ٢٩٠+  
 عباد بن سليمان الصيمري ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٩  
 محصلوهم ٢٧٤، ٢٧٨  
 معتزلة البغداديين ٢٨٦  
 معمر ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧  
 النظام ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨  
 نفاة الأعراض ٢٨٦

## فهرس الكتب

- إبانة عجز القدرية عن إثبات دلائل النبوة ٢٨٩  
 أحكام تصرّف العباد ٢٨٦  
 ما يعلّل وما لا يعلّل ٢٨٥  
 نقض النقض، نقض الكتاب المترجم بنقض اللّمع ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٩٠، ٢٩٢، ٢٩٤



## TROISIÈME PARTIE : COMMENTAIRE

## Références bibliographiques :

*Fī t-tawhīd* : fragment, publié sous ce titre par Abū Rīda (Le Caire 1969), d'un commentaire anonyme du *Šarḥ* d'Abū 'Alī b. Ḥallād<sup>1</sup>. Contrairement à Abū Rīda, j'estime que ce commentaire ne saurait être attribué directement à Abū Rašīd an-Nīsābūrī et qu'il est beaucoup plus vraisemblablement l'œuvre d'un disciple de ce dernier.

*M* : 'Abd al-Ġabbār, *al-Muġnī*, Le Caire 1960-65.

*Maq* : Abū I-Ḥasan al-Aš'arī, *Maqālāt al-islāmiyyīn*, 2<sup>e</sup> éd. H. Ritter, Wiesbaden 1963.

*Mas* : Abū Rašīd an-Nīsābūrī, *al-Masā'il fī l-ḥilāf bayna l-Baṣriyyīn wa l-Baġdādiyyīn*, Beyrouth 1979.

*Mġm* : Ibn Mattawayh, *al-Maġmū' fī l-Muḥīṭ bi-t-taklīf*, Beyrouth 1/1965 ; 2/1981 ; 3/1999.

*Šarḥ al-uṣūl* : [Ta'līq] *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa* de l'imam zaydite Mānkdīm Šešdīv, attribué faussement à 'Abd al-Ġabbār par son éditeur A.K. 'Uṭmān, Le Caire 1965.

*Šm* : Imām al-ḥaramayn al-Ġuwaynī, *aš-Šāmil fī uṣūl ad-dīn*, Alexandrie 1969.

*Taḍ* : Ibn Mattawayh, *at-Taḍkira fī aḥkām al-ġawāhir wa l-a'rāḍ*, éd. D. Gimaret, 2 vol., Le Caire (Ifao) 2009.

§ 1. L'argument figure pareillement en tête des "pseudo-arguments" (*šubah*) prêtés au contradicteur dans M IX 64. On notera que ni 'Abd al-Ġabbār ni Ibn Mattawayh ne contestent le principe qu'un acte engendré puisse en effet se réaliser alors que son agent est devenu mort ou impuissant, cf. *Taḍ* 225,11-12 ; 325,5-8 ; 482,1-2.

§ 2. *Qālū min ḥaqqi mā yata'allaqu bi-l-fā'il ṣiḥḥat fī'lihi wa an lā ya'f'alahu*, cf. M IX 73,8- 10 : *wa qad qāla aš-šayḥān fī ġayr mawḍi' inna min ḥaqqi l-qādir 'alā š-šay' an yaṣiḥḥa an ya'f'alahu wa yaṣiḥḥa allā ya'f'alahu*. L'objection selon laquelle la consécution nécessaire de l'acte engendré par rapport à sa cause rendrait précisément impossible, en vertu de ce principe, de le considérer comme l'acte de l'agent humain est une des objections majeures adressées aux mu'tazilites. Elle figure sous deux versions, voisines l'une de l'autre, dans M IX 72,9 sq et 76,18 sq. B. y reviendra deux fois, d'abord au § 33, puis aux §§ 78-79 où curieusement il fera émettre cette objection par d'autres mu'tazilites partisans des "natures".

§ 4. Je ne retrouve cet étrange argument ni dans le *Tamhīd*, ni dans le texte parallèle de Simnānī (*al-Bayān 'an uṣūl al-īmān*, ms Alep, al-Maktabat al-'uṭmāniyya, 517, ff. 67a-74a), ni dans les sources mu'tazilites. Ibn Qamī'a (ou Qamī'a selon Ibn Sa'd) est un de ceux qui ont combattu et blessé le Prophète à Uḥud. Cependant, selon la tradition, ce n'est pas Ibn Qamī'a qui est réputé lui avoir brisé une molaire, mais 'Utba b. Abī Waqqāš (cf. Ibn Hišām, *as-Sīra*, Le Caire 1375/1955, 3/84-85 ; Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, éd. I. 'Abbās, 2/42, 45, 49.

1. Un disciple d'Abū Hāšim, cf. mon article des *Annales islamologiques*, 1979, 68-69 et 78.

§ 7. *Wa lammā ttafaqnā 'alā buṭlān kawnihā qudratan 'alā miṭlayn fī zamanin wāḥid fī maḥallin wāḥid*, allusion au principe ḡubbā'ite selon lequel *aḥadunā lā yaqdiru, wa l-waqt wa l-maḥall wa l-ḡins wāḥid, 'alā azyad min ḡuz'in wāḥid* ; cf. *Taḍ* 451,23-24 ; 462,14 sq ; 505,18.

*Li-qawlihim innahā qudratun 'alā mā lā nihāyata lahu min kulli ḡins wa in lam yaṣiḥḥa an yuf'ala minhu iṭnān fī waqtin wāḥid fī maḥallin wāḥid*. Tel est en effet le point de vue ḡubbā'ite : la puissance humaine est puissance d'une infinité de possibles du même genre dès lors qu'il y a multiplicité d'instantanés ou multiplicité de réceptacles, cf. *Taḍ* 462,5-13.

*Al-maḥall yaḥṭamilu 'indakum fī l-waqt l-wāḥid amṭālan kaṭīratan min kulli ḡins*. Contrairement à Aš'arī et aux aš'arites pour qui deux accidents du même genre ne peuvent coexister dans un même réceptacle (cf. ma *Doctrine d'al-Ash'arī*, Paris 1990, 88-89), les ḡubbā'ites admettent en effet cette possibilité de manière systématique, qu'il s'agisse de couleurs (*Taḍ* 133,7-8), de saveurs (*Taḍ* 153,4-5), de sons (*Taḍ* 192,3), d'assemblage/*ta'līf* (*Taḍ* 302,2-6), de pression/*i'timād* (*Taḍ* 329,6-13)<sup>2</sup>, de vies (*Taḍ* 394,19-20), de désirs (*Taḍ* 417,14-20), de volontés (*Taḍ* 536,3-4). La règle vaut également pour les puissances, sauf que leur nombre, pour un même réceptacle, ne peut être supérieur à cinq (*Taḍ* 449,3-6).

*Wa qad ṭabata min qawlinā wa qawlihim anna nafs aḡzā'i t-ṭaḡīl lā tamna'u min ṣaylihi*. Allusion probable à la thèse de ḡubbā'ī et 'Abbād b. Sulaymān selon laquelle un corps est pesant par lui-même, c'est-à-dire en proportion du nombre de ses atomes et de leur tassement (*iktināz*) (cf. *M IX* 96,7-9 ; *Taḍ* 314,21-22). Abū Hāšim et ses partisans soutenaient quant à eux que le poids d'un corps est dû à la présence en lui d'une "entité" spécifique, l'accident "pesanteur" (*tiql*) qui est une des modalités de la pression. Et telle sera, en effet, la position de B. (cf. *Šm* 490), contrairement à son maître Aš'arī, adepte de l'autre thèse (cf. *Doctrine d'al-Ash'arī*, 72-73).

§ 8. Raisonnement semblable dans *Taḍ* 461,20-23 pour démontrer que c'est une même puissance qui est à la fois puissance de la cause génératrice et puissance de l'acte engendré par elle.

§ 14. La thèse selon laquelle la douleur physique a pour cause génératrice non pas directement une pression mais une "déchirure" (*wahy*<sup>3</sup>) engendrée par celle-ci, et à la condition que cette déchirure nuise au "bon état" (*ṣiḥḥa*) dont la vie a besoin pour exister, est la thèse classique des traités ḡubbā'ites (cf. notamment *M IX* 52-60), celle qu'Abū Hāšim a soutenue du moins "dans beaucoup de ses livres" (*M IX* 139,14), car il lui est arrivé aussi de faire de la pression même la cause directe de la douleur (cf. *Taḍ* 335,20-21). C'est à lui en tout cas (selon *M IX* 52,18 sq) que remonte l'argument cité par B. à l'encontre de cette dernière hypothèse, à savoir qu'une pression n'a pas le même effet selon qu'elle s'exerce sur une partie tendre du corps humain ou une partie dure (cf. également *M XIII* 272-73 ; *Taḍ* 268,16-18 et 337,17-20).

§ 15. *Idā 'tamada r-raḡul al-ayyid aš-šadīd...* Objection identique, pour l'essentiel, en *M IX* 56,15 sq. La formulation est passablement différente, mais il s'agit toujours de montrer, contre les ḡubbā'ites, que leur théorie de la douleur devrait les conduire à admettre

2. S'agissant des "localisations" (*akwān*), les choses sont moins claires, cf. *Taḍ* 259,2-8.

3. On dit aussi *tafrīq* ou *taqṭī'*.

qu'un unique engendré puisse procéder de deux causes génératrices (*musabbab wāḥid 'an sababayn*) – ici un atome de déchirure pour deux atomes de pression ; chez 'Abd al-Ġabbār une douleur unique pour deux atomes de séparation (*iftirāq*) – et à admettre du même coup qu'un acte unique puisse être l'œuvre de deux agents, qu'un possible unique relève de deux puissances (cf. encore *M XIII* 233,1-2 et 272,9-12), contrairement à un principe cardinal du mu'tazilisme concernant la théorie de l'acte humain (cf. encore *M IX* 117,7-9).

*Wa qad qālū hum law ḡāza dālika la-ḡāza...* L'argument reproduit, transposé au cas d'un *sabab 'an sababayn*, celui qu'utilisait Abū Hāšim (cf. *M VIII* 101) pour démontrer qu'un agent ne saurait produire un même acte selon deux modalités (*an yuḥḍita š-šay' 'alā waḡḥayn*). Sinon, disait-il, il pourrait se faire qu'il le produise selon l'une des deux modalités et non selon l'autre, d'où il résulterait que l'acte soit à la fois existant et inexistant (*mawḡūdan ma'dūman*). B. utilisera à nouveau cet argument contre Abū Hāšim concernant l'idée que Dieu puisse aussi agir par voie de génération (cf. § 117).

§ 17. ... *lākinnaḥu wahyun wāḥidun mutawallidun 'an aḥadi l-i'timādayn bi-ḡayri 'aynihi*. Telle est en effet, longuement argumentée, la réponse mu'tazilite à l'objection, cf. *M IX* 58 (où lire 1.3 : *illā anna aḥadahumā lā bi-'aynihi yuwallidu l-alam*) et surtout *XIII* 234-236.

§ 22. *Wa yaḡibu 'alā uṣūlihim an lā yūsafa l-iftirāq alladī laysa bi-nāfin li-š-ṣiḥḥa (...)* *bi-annahu wahyun*. 'Abd al-Ġabbār dit tout à fait de même (*M IX* 54,12-18).

§§ 24-25. L'objection d'une piqûre de guêpe, morsure de serpent, etc, pour contester la proportionnalité entre la douleur et sa prétendue cause génératrice, est mentionnée en *M IX* 53. La réponse qu'y apporte 'Abd al-Ġabbār est celle indiquée par B. : le surplus de douleur est l'œuvre de Dieu par voie de coutume (*min fi'li llāhi bi-l-'āda*), cf. également *Taḍ* 465,12-13.

§ 29. ... *li-annanā bi-hādā ṭ-ṭarīq 'alimnā anna l-mubāšir min al-aḡāl fi'lun lanā*. Même parallélisme entre acte direct et acte engendré dans les deux premiers arguments du qāḍī 'Abd al-Ġabbār en faveur de la thèse du *tawallud*, cf. *M IX* 37 et 38.

§ 31. Sur l'objection du *'ilm bi-l-mudrak* cf. *M IX* 38,10-11 et 39,1-5. Sur la remémoration du raisonnement (*taḍakkur an-naḡar*) et qu'elle n'est pas, selon les ḡubbā'ites, cause génératrice de science, cf. *M IX* 126 et *Taḍ* 594,17-19.

§ 32. *Wa š-šakkatu muwallidatan li-š-sawt bi-šarṭi wuḡūd aš-šalāba*. Formule en partie inexacte, à nous en tenir du moins aux positions le plus souvent affichées par 'Abd al-Ġabbār et Ibn Mattawayh, pour qui la véritable cause génératrice du son est la pression, le "choc" (le terme usuel est *mušākka* plutôt que *šakka*) n'étant que la condition de ce processus : *al-i'timād yuwallidu š-sawt bi-šarṭi l-mušākka* (cf. *M IX* 56,9 et 147,3-5 ; *Taḍ* 189,18-19 ; 193,15-17 ; 295,5-8 ; 305,5-6). Mais il est vrai que les choses n'ont pas toujours été aussi nettes (ainsi la position d'Abū Hāšim dans le *Ġāmi'*, cf. *M IX* 138,17-18). Quant à la dureté (*šalāba*) du réceptacle, elle aussi en effet est comprise comme une condition du son (ou comme quelque chose dont le son a besoin pour exister, ce qui revient au même) : le "choc" requis ne peut avoir lieu qu'entre deux corps durs (*Taḍ* 186,18 sq ; 189,18-22 ;

192, 4-5). Une fois, du reste, Ibn Mattawayh dit carrément que la pression engendre le son *bi-šarṭi ṣ-ṣalāba* (au lieu de *bi-šarṭi l-muṣākkā*) (*Taḍ* 292,17).

§ 33. Sur cette objection capitale, annoncée déjà au § 2, cf. *M IX* 39,10-17 et 72,9-19.

§ 35. B. soulève ici la question du *ta'līl* et de ses limites, une question, on l'a vu, qu'il s'est lui-même posée, et qu'Ibn Mattawayh aborde en effet à plusieurs reprises dans sa *Taḍkira*. Le *ta'līl*, rappelons-le, est cette opération maintes fois pratiquée qui consiste, considérant telle propriété (*ḥukm*) d'un existant donné, telle règle le concernant, à en découvrir l'explication, la cause (*'illa*) — le mot *'illa* étant à comprendre ici au sens large, non au sens restreint qui en fait un équivalent de *ma'nā* ou *'araḍ* (l'accident comme cause d'une qualification). Les possibles façons d'expliquer (*wuḡūh at-ta'līl*) sont multiples et leur énumération est toujours sensiblement la même : cela peut être principalement l'essence (*dāt*) de l'existant considéré ou telle qualification qui lui est attachée ; ou bien l'existence en lui d'une entité (*wuḡūd ma'nā*) ; ou bien l'action d'un agent (*fā'il*). Mais cela peut être aussi son fait d'exister, ou de commencer d'être (*ḥudūt*), voire son inexistence ou l'inexistence en lui d'une entité (*adam ma'nā*), etc (voir, entre autres exemples, comment au début de la section sur les *akwān* Ibn Mattawayh démontre en vertu de quoi une substance se trouve “localisée” en tel point de l'espace et nul autre). Or, indique l'auteur de la *Taḍkira*, si cette détermination d'une cause est, dans certains cas, impérative (*Taḍ* 434,16-19), elle n'est pas toujours possible. L'exemple le plus souvent cité est celui que B. mentionne ici en troisième position et qui est la règle selon laquelle l'accident résidant en tel réceptacle ne saurait en aucune façon résider ailleurs qu'en lui (*al-ḥāll fī mahall lā yaṣiḥḥ wa kāna lā yaṣiḥḥ wuḡūduhu illā fīhi*, *Taḍ* 138,12) : de cette règle nulle explication pertinente ne se peut déceler, cf. *Taḍ* 139,5 sq, et aussi 129,3-4 ; 434,19-20 ; 481,10-14. Un autre exemple est celui cité en premier lieu par B., celui de la “spatialité” (*taḥayyuz*), une qualité que la substance mérite du fait de son essence même, mais qui ne se manifeste que lorsque ladite substance existe (cf. *Taḍ* 21,17 sq). En revanche, je ne vois pas confirmation chez Ibn Mattawayh d'une non-justification du rapport (*ta'alluq*) de la puissance à son objet, IM dit au contraire que ce rapport procède de son essence (*li-dātiḥā*, *Taḍ* 139,19).

§ 37. Ce “pseudo-argument” attribué aux mu'tazilites rappelle d'assez près *M IX* 40,4 sq.

§ 40. *Ma'a ttifāqikum 'alā anna l-'ilm al-wāḥid bi-l-ma'lūmi l-wāḥid 'alā l-waḡḥi l-wāḥid ḡuz'un wāḥidun*. Sur ce principe, cf. *Taḍ* 626,2-3, où il est précisé que la règle ne vaut que s'agissant d'une connaissance détaillée (*'alā ḥaddi t-taḥṣīl*), non globale.

*Wa annahu mutawallid 'ani n-naẓar al-kaṭīr fī d-dalīl al-murattabi ba'duhu 'alā ba'd*. De fait pour Ibn Mattawayh chaque *naẓar* est instantané (il fait partie des accidents qui ne durent pas), et une réflexion qualifiée de “longue” (*ṭawīl*) consiste à faire se succéder une multiplicité d'*anẓār ba'dahu iṭr ba'd* (*Taḍ* 669,4-7).

§ 41. *Yuqālu lahum wa idā ṭabata anna minhā mā laysa bi-wāqī' bi-qadri l-qudar 'alā asbābiḥā...* Objection comparable en *M IX* 41,20-23.

§§ 42-43. ‘Abd al-Ġabbār répond d’avance à l’objection et assure, comme ici au § 43, que, s’agissant de l’acte engendré, connaissance de l’acte comme acte et connaissance de l’agent comme puissant suivent un ordre inverse que dans le cas de l’acte direct, cf. *M IX* 40,20 sq.

§ 43. *Wa ġarā dālīka fī bābihi maġrā fīrāq hāl al-ġism wa l-‘araḍ fī mā yumkinu an yustadalla bihi ‘alā ħudūṭihimā*. Même parallèle en *M IX* 41,7-11.

§ 46. *Fa-in qālū li-annah law kāna dālīka kaḍālīka la-waġaba an taḥtalifa l-‘ādatu fī dālīka iḥtilāfan*. Thème récurrent chez les auteurs ġubbā’ites : tout ce qui relève de la coutume est susceptible de varier selon les temps et les lieux, cf. par exemple *M XV* 353,12-13 : *mā ṭarīquhu l-‘āda yaġūz an yaḥtalifa bi-l-awqāt wa l-amākin*.

§ 48. Je ne trouve pas trace d’un tel argument dans les textes mu’tazilites actuellement disponibles. La question de l’origine du mouvement des os et des poils indissociable du mouvement de la partie vivante du corps humain y intervient certes, mais dans un autre contexte, sur la question de savoir s’il peut y avoir mouvement sans une pression qui l’engendre, cf. *M IX* 142 ; *Taḍ* 56,16 sq ; *Fī t-tawḥīd* 149-150 ; *Šm* 504-505.

*Lam takun min ġumlati l-ḥayy*. Tel est en effet le point de vue d’Abū Hāšim. Mais Abū ‘Alī pensait le contraire, cf. *Taḍ* 391,15-17.

§ 49. *Fa-ammā l-‘azmu fa-qad uḥtulifa fīhi*. Même variation d’opinion chez Abū Hāšim, qui a pensé parfois que les dents devaient être vivantes du fait qu’on y éprouve de la douleur. Abū ‘Alī puis Ibn Mattawayh sont d’avis opposé (*Taḍ* 391,10-12).

§ 54. Je ne retrouve pas pour l’instant dans mes sources habituelles (y compris *Maq*) la définition de l’acte “direct” attribuée ici à “la grande majorité” des mu’tazilites. Celle qui suit en revanche – elle est reprise plus bas sous une autre forme – selon laquelle l’acte *mubāšir* se définit comme celui qui se produit “dans qui en a puissance et dans le réceptacle de la puissance qu’il en a” (et cela par opposition à l’acte engendré qui se produirait par principe hors de ce réceptacle), est bien en substance celle que le commentateur anonyme du *Šarḥ* d’Ibn Ḥallād (*Fī t-tawḥīd* 390) attribue à “nos anciens maîtres” (*mašāyihunā al-mutaqaddimūn*) : *al-mubāšir huwa mā yaḥillu maḥalla l-quḍrati ‘alayhi*. Une définition à laquelle le dit commentateur adresse les mêmes objections que celles faites ici par B., à savoir que, parmi les actes engendrés (ou que les mu’tazilites considèrent comme tels), il en est qui se produisent dans le réceptacle de la puissance de qui les accomplit. Les exemples concernés sont identiques : il y a d’une part la science engendrée par le raisonnement ; d’autre part cet exemple très inattendu du retour de la pierre dans la main de qui l’a lancée et du mouvement que ce retour y produit (*Fī t-tawḥīd* 391,3-4, cf. *M IX* 76,1 et 113,21).

§ 55. La définition de l’acte *mubāšir* que B. juge la plus pertinente, et qui se caractérise par l’introduction du verbe *ibtada’a*, est en effet, sous des formulations voisines, celle que proposent les auteurs ġubbā’ites : *mā yuḥallu mubtada’an bi-l-quḍrati fī maḥallihā* (*Fī t-tawḥīd* 391, cf. presque à l’identique *Šarḥ al-uṣūl* 223 et *Taḍ* 458,12) ; *mā yaf’aluhu ibtidā’an fī maḥalli l-quḍra min dūni fī’lin siwāhu* (*Mġm* 1/3 67).



§ 56. La définition d'Abū Hāšim est ainsi rapportée par 'Abd al-Ġabbār : *mā wuġida 'an ġayr muqaddima* (M IX 138,21-22).

§ 57. Cette définition de l'acte engendré, que B. estime être la plus appropriée, n'a pas son équivalent, autant que je sache, ni dans les textes ġubbā'ites, ni dans *Maq* 408-09.

§§ 58-62. Toutes les définitions ici rapportées se retrouvent, sous des formulations plus ou moins semblables, dans *Maq* 408-09.

§ 58. Cf. *Maq* 409,3-6.

§ 59. Cf. *Maq* 408,14.

§ 60. Cf. *Maq* 408,15-16. Noter que la lecture *awġabahu* fournie par B. est visiblement préférable au *awġabtu* du texte d'Aš'arī.

*Min al-mutawallidāt mā lā tark lahu ka-t-ta'liḥ*. Cf. en effet M IX 73,23-24 ; *Taḍ* 252,15 et 301,2-13.

*Li-annahū 'indahum qādir 'alā taskīn al-ḥaġar at-taḥīl ma'a fi'li l-i'timād fihi al-muwallid li-l-ḥaraka*. Cf. *Taḍ* 277,16.

§§ 61-62. Le texte de B. permet de corriger celui, incompréhensible sous sa forme actuelle, de *Maq* 409,1-2. Il faut y lire :

وقال بعضهم : هو الفعل الثالث بعد وجود الإرادة والسبب .  
وقال بعضهم : هو الفعل الذي يلي مُرادِي مثل الألم الذي يلي الضربة ومثل الذهاب الذي يلي الدفعة .

§ 63. Je ne vois ce problème formellement soulevé que dans *Maq* 412,14 sq puis 414,13-15. Mais une réplique d'Abū Rašīd (*Mas* 70,2-3) semble bien confirmer le point de vue ici attribué aux ġubbā'ites : *qīla lahu inna s-sabab fi l-ḥaqīqa lā yūġibu wuġūd al-musabbab, wa l-mūġib huwa l-fā'il yaḥ'alu l-musabbab 'inda fi'lihi li-s-sabab*.

§ 64. *Sababāni minhā lahumā ġihatun wa yuwallidāni fi ġihatihimā wa humā al-ḥaraka wa l-i'timād*. Faux, si l'on en croit les sources mu'tazilites. Pour Ġubbā'ī, seul le mouvement était cause génératrice : *al-muwallid huwa l-ḥaraka* (*Taḍ* 275,6-7 ; 279,2-4 ; 284,16-17) ; il niait qu'il en fût de même de la pression (*lam yaġ'al al-i'timād muwallidan*, *Taḍ* 270, 10). Pour lui, c'est le mouvement qui cause le mouvement (voir ici § 97), ainsi que, dans certains cas, la fixité (*sukūn*) ; c'est lui également qui est cause du son (*Taḍ* 271,9- 10). Cf. encore, dans le même sens, *Šm* 503,13-16.

§ 65. *Qālabnuhu inna l-muwallid min ġumlatil-ḥawādiṭ arba'atu ašyā' al-i'timād wal-muġāwara wa l-wahy (...) wa n-naẓar*. Exact, sauf que dans la postérité d'Abū Hāšim on considérera que ces différentes causes génératrices ne sont en réalité que trois (cf. *Taḍ* 3,14-15), du fait que *muġāwara* et *wahy* (lequel n'est qu'une modalité de la séparation / *tafrīq*, *iftirāq*) appartiennent l'un et l'autre à la catégorie du *kawn* (cf. *Taḍ* 268,5 sq).

*Wa inna l-ḥarakata lā tuwallidu šay'an (...) wa innahu lā ġihata lahā wa inna l-i'timād lahu ġihatun yuwallidu bihā fi ġayri maḥallihi*. Cf. M IX 140,4-7.

*Qāla wa d-dalīl 'alā anna l-ḥaraka lā ġihata lahā annahu law kāna lahā ġihatun (...) la-waġaba an takūna min ġinsi l-i'timād*. Cf. de loin M IX 141,2-6.



§ 66. Sur l'ensemble du § cf. M IX 11. Sur *Ṭumāma*, cf. *Maq* 407,9-11. Sur *Mu'ammar*, *Maq* 405, sauf que le texte de B. ne s'accorde pas avec celui d'Aš'arī : selon ce dernier, *Mu'ammar* ne soutenait pas comme *Ṭumāma* et *Ġāḥiẓ* que l'homme n'a d'autre action que sa volonté, il lui attribuait aussi d'autres "actes du cœur" tels que connaître, refuser, raisonner, comparer. Sur *Ġāḥiẓ*, *Maq* 407,12-13. Sur *Naẓẓām*, *Maq* 404,4-9 (où manque cependant l'exemple du feu, comme chez 'Abd al-Ġabbār M IX 11, 19-21).

Sur les tenants de la théorie selon laquelle l'homme n'a d'autre action que sa réflexion (*fikr*), cf. exclusivement M IX 11,6-8. L'étrange distinction établie par certains d'entre eux entre *fikr* et *rawiyya* n'est attestée nulle part ailleurs qu'ici.

§§ 72-75. Ces objections adressées aux *aṣḥāb at-ṭab'* par les tenants du *tawallud* devraient se retrouver dans le ch. 19 du livre IX du *Muḡnī* (cf. M IX 8,20-21) intitulé : *Faṣl fī ibṭāl qawl man qāla fī l-mutawallidāt innahā wāqi'atun bi-ṭ-ṭab' wa mā yattaṣilu bi-dālika*. Ce chapitre, manquant dans l'édition du Caire, figure au nombre des mss mu'tazilites de la collection Firkovitch de Saint-Petersbourg (ci-devant Bibliothèque publique de Leningrad, cf. l'art. d'A. Borisov<sup>4</sup> p. 95).

§ 72. Cf. M IX 31,15-19. Mais le texte n'est pas clair, peut-être faut-il lire : *li-anna mā lā yarġi'u ilā l-ġumla*. Sur cette opposition entre l'ensemble humain (*al-ġumla*) et les parties (*ağẓā'*, *ab'ād*, *āḥād*, *maḥāll*) dont il est constitué, cf. encore par exemple *Taḍ* 369,15 ; 370,3-11 ; 443,15-16 ; 548,12 ; 582,7.

§ 78. Sur cette objection adressée aux tenants du *tawallud*, déjà présente aux §§ 2 et 33 mais mise cette fois dans la bouche d'autres mu'tazilites partisans du *ṭab'*, cf. M IX 39,10-17 et 72,9-16.

*Wa matā arāda taḥrīk ba'di sāqihi aw sā'idihī waġaba an yaḥala l-ḥarakata fī l-ba'di l-āḥar*. Cf. M IX 143,5-8. Ibn Mattawayh explique ce phénomène par l'absence d'articulation (*maḥṣil*) entre les parties concernées, cf. *Taḍ* 457,14-15 ; 460,14-16 ; 461,5-6 et 14-15 ; 671,2-3.

*Wa qad yakūnu min al-af'āl mā lā tarkun lahu yaṣarifū ilayhi*. Même réponse de la part de 'Abd al-Ġabbār : *al-maqdūr qad yaġūzu an yakūna mimmā lā dīddun lahu* (M IX 72,21).

§ 79. *Yaḡlūna innahu qad yaṣiḥḥu min fā'ili l-mutawallid an lā yaḥalahu bi-an lā yaḥala sababahu*. Telle est en effet une des réponses du qādī 'Abd al-Ġabbār, cf. M IX 78,5-8 et 90,3-4.

§ 81. *Inna l-ġawhar lā tark lahu*. On notera qu'en vertu du même principe énoncé plus haut – tout acte n'a pas nécessairement un contraire – et tout en affirmant comme Abū 'Alī la réalité du *fanā'* comme contraire de la substance, Abū Hāšim estimait pour sa part qu'on n'en pouvait démontrer l'existence par voie rationnelle, cf. M IX 75,6-14 (et pareillement 'Abd al-Ġabbār, cf. M XI 433,16-19).

§ 84. Sur ce que disent du *fanā'* les théologiens ḡubbā'ites, cf. M XI 432-451 ; *Taḍ* 101-118.

4. Référence, entre autres, dans mon article du *Journal asiatique* 1976, 280.

*Istihālata wuġūdi 'araḍin lā fī makān.* B. s'exprime ici comme Aš'arī dans *Maq* 367-68. Les ḡubbā'ites préfèrent dire *lā fī maḥall*. Telle est en effet selon eux la particularité de l'accident *fanā'*, par quoi il se distingue de tous les autres, de ne pouvoir exister que sans réceptacle, cf. *Taḍ* 3,7-8 et 106,21 sq.

*Wa afsadnā qawlahum inna l-ḥādīt yaġibu an yu'attira fī 'adami l-bāqī.* Les ḡubbā'ites ont en effet pour principe que, de deux accidents contraires se succédant dans un même réceptacle, celui qui commence d'être (*al-ḥādīt*) ou "survient" (*aṭ-ṭāri'*) l'emporte nécessairement sur celui qui continue d'être ou "dure" (*al-bāqī*), c'est le premier des deux qui a capacité d'empêcher le second d'exister et non l'inverse. La raison en est, disent-ils, que l'accident qui survient est en rapport avec le puissant qui le produit, alors que, pour celui à l'état de durée, ce rapport n'existe plus. Cf. notamment *Taḍ* 151,12-14 et 471,18-20 ; *Mas* 125,10-19. Et cf. encore *Taḍ* 143,16-17 ; 144,15-16 ; 262,14-16 ; 319,5-7 ; 514,5.

§ 85. Que la doctrine du *ṭab'* aurait pour conséquence, d'une part, que les miracles, n'étant plus l'œuvre de Dieu mais production d'une "nature", ne pourraient plus être preuve de la véridicité des prophètes ; d'autre part, que Dieu ne pourrait plus être considéré comme bienfaiteur des hommes dès lors que la vie, le désir, etc, qui sont en eux ne seraient plus également que d'origine "naturelle" : les deux objections se retrouvent dans *Mġm* 1/405,1-4.

§§ 86-88. Sur les thèses de Ṣāliḥ Qubba, cf. *Maq* 406-07 ; *M IX* 12,19 sq.

§§ 89-91. Cette réfutation de la thèse du *ṭab'* offre des ressemblances avec celle développée par 'Abd al-Ġabbār à partir de *M IX* 25,21.

§ 92. *Wa qāla Bišr b. al-Mu'tamir wa Ġa'far b. Mubaššir ...* Les deux hommes sont pareillement associés dans *M IX* 12,5 ; Aš'arī pour sa part ne mentionne que Bišr (*Maq* 401-02).

§ 93. *Wa l-fā'il fī ġayrihi lā yaṣihhu an yafala fīhi illā bi-mumāssatihi aw mumāssati mā māssahu.* Cf. *Maq* 410,9-15 ; *M VIII* 121,2-4 ; *IX* 60,7-61,8 et 81,12-13. Sur le principe que la pression n'engendre en autrui qu'à condition qu'il y ait contact (*bi-šarṭi l-mumāssa*), cf. encore *Taḍ* 254,8 ; 267,18-19 ; 333,17-18 ; 342,1-2 ; 705,23-24.

§ 94. *Wa anna ġisma l-ḥayy idā ḍuriba wa ḥmarra ...* Que la rougeur de la peau consécutive au coup vient de ce que le sang a été chassé de sa place (*inza'aġa 'an makānihi*), cf. *M IX* 61, 21-22 ; *Taḍ* 147,12-15.

§ 95. *Aw bi-an tazhara 'inda l-ḥakk aġzā'un fīhā ḥarāra.* C'est l'explication que retient Ibn Mattawayh qui a recours ensuite au même argument que celui ici invoqué : si le frottement engendrait de la chaleur, il devrait en aller de même en frottant l'un contre l'autre des glaçons ou les membres d'un mort, cf. *Taḍ* 160,7-8.

§ 97. L'objection d'Abū Hāšim, sous forme d'*ilzām*, à l'encontre de la théorie d'Abū 'Alī qui faisait du mouvement même la cause génératrice du mouvement, puis l'objection de même nature qui lui fut adressée en retour contre sa propre doctrine qui, elle, faisait de la pression la cause du mouvement, enfin la réponse donnée par lui à ce contre-*ilzām* consistant à expliquer le retour au sol de la pierre lancée en l'air par l'action combinée de

la pression propre (*i'timād lāzim*) de la pierre vers le bas et de la pression importée (*i'timād muğtalab*) en elle vers le haut, tout cela se retrouve en substance en *M IX* 52,8-16 et 147,20 sq ; *Mas* 205,20-206,4 ; et par allusion *Taḍ* 272,1-6.

§ 98. *Qāla l-kull (...) al-irāda lā yağūzu an takūna mutawallida*. Cf. *Maq* 414,1-2. Démonstration de ce principe est faite dans *Taḍ* 549,5-15.

§ 99. Cf. § 58.

§ 101. *Qālū wa d-dalīl 'alā anna l-i'timād yuwallidu l-i'timād annahu law lam yakun ḍālika kaḍālika la-nqaṭa'a t-tawlīd fī t-tālīt min ḥāl ḥudūt al-i'timād*. Cf. *Taḍ* 330,1-3 et 331,6-7.

*Li-annahu innamā yuwallidu l-ḥarakata fī t-tānī*. Cf. *Taḍ* 332,15-16.

*Tumma kaḍālika ilā an yaḍ'ufa l-i'timād al-muğtalab ...* Sur le détail du processus selon Abū Hāšim, cf. *M IX* 148,3-9 ; *Taḍ* 351,13-19 ; *Mas* 205,24 sq.

§ 102. *Qālū wa qad ṭabata anna ṣ-sawt wa t-ta'liḥ wa l-alam lā yaṣiḥḥ an yūğad illā mutawallidan*. Cf. *M IX* 13,19-20 ; 50,13-14 ; 124,4-5 ; 139,19-20.

*Wa idā qāla Ibn al-Ğubbā'ī (...) naqaḍa bi-ḍālika qawlahu innahu lā yuwallidu illā ṣay'ān an-naẓaru wa l-i'timād*. Assertion surprenante, en contradiction flagrante avec ce qui a été dit au § 65. Pour Abū Hāšim et ses partisans, rappelons-le, les causes génératrices sont au nombre de trois : *al-i'timād*, *al-kawn* (sous deux de ses modalités : *al-muğāwara*, *al-wahy*), et *an-naẓar*.

*Za'ama Ibn al-Ğubbā'ī (...) anna t-ta'liḥ lā yaṣiḥḥ an yūğada min fi'linā wa fi'li llāh illā mutawallidan (...) li-annahu lā yaṣiḥḥ wuğūduhu ma'a l-iftirāq wa tabā'ud al-maḥallayn*. Que le propre de l'assemblage (*ta'liḥ*) soit d'avoir besoin pour exister de deux réceptacles voisins l'un de l'autre (*iftiqāruhu 'inda l-wuğūd ilā maḥallayn mutağāwirayn*) est en effet, pour les ġubbā'ites, un principe bien établi (cf. *Taḍ* 297,17-18 ; 299,18-19 ; 307,2 ; 313,2-3 ; 321,6-7 ; et aussi 252,21 ; 268,5 ; 301, 10-11). Mais je ne vois attesté nulle part que, selon eux, Dieu lui-même serait dans l'impossibilité de le produire autrement que par génération<sup>5</sup>. Plus loin (§ 109), B. dira plus justement que, pour Abū Hāšim et les siens, l'assemblage fait partie des accidents que Dieu peut produire de la sorte. 'Abd al-Ğabbār pour sa part affirme sans restriction que tout ce que Dieu peut produire par génération Lui est pareillement possible par voie directe (*M IX* 50,16-17). B. reviendra longuement sur le sujet aux §§ 106-107 et 109-118.

§ 103. L'idée que la volonté serait cause nécessitante du voulu (*mūğiba li-murādiḥā*) est de paternité incertaine. À en croire Aš'arī (*Maq* 415), beaucoup de théologiens l'auraient admise, du moins quand volonté et voulu se font immédiatement suite, ainsi notamment Abū l-Huḍayl, Naẓẓām, Mu'ammar, Ğa'far b. Ḥarb, Iskāfī, etc. Abū Rašīd et Ibn Mattawayh l'imputent essentiellement, quant à eux, à Abū l-Qāsim al-Balḥī (*Mas* 357 ; *Taḍ* 561,1-2). Elle est rejetée par les ġubbā'ites, cf. notamment *M VIb* 84-88 ; *Taḍ* 561,5 sq.

5. Il est arrivé du reste qu'à la suite d'Abū 'Alī, Abū Hāšim ait soutenu qu'un certain mode d'assemblage pouvait être produit par acte direct (*mubāširan*), une position qu'il a définitivement abandonnée par la suite, cf. *M IX* 124,5-7 et 127,23 sq.

§ 105. Cf. *Maq* 415,1-4, sauf que n'y figure pas le nom de 'Abbād. La thèse majoritaire est en accord avec le principe qui sera énoncé aux §§ 107 et 124 : une fois qu'existe la cause génératrice, ce qu'elle engendre a le statut d'une chose existante (*al-musabbab ba'd wuḡūd sababihi fī ḥukmi l-wāqī' al-mawḡūd*, cf. *MIX* 69,20-21 et 71,16). Or pour un mu'tazilite, comme cela a été dit au § 12, il ne saurait y avoir puissance d'une chose existante (cf. *Taḍ* 510,7-8).

§§ 106-07. *Wa ḥtalafa qawl Ibn al-Ḡubbā'ī fī l-mutawallid min af'ālī llāh*. La question soulevée au § précédent — s'il y a puissance de l'acte engendré dès lors qu'existe sa cause génératrice — conduit B. à anticiper dès maintenant ce qu'il exposera plus loin en détail d'une célèbre volte-face d'Abū Hāšim, voir les §§ 116-118.

§ 108. *Muḥāl an yumna'a l-mamnū' mim mā laysa bi-qādir 'alayhi*. Cf. *Taḍ* 513,3-6.

§ 110. Que Dieu aussi peut agir par voie de génération est démontré ici de la même façon que dans *MIX* 57,11-15 et 58,22 sq ; *Taḍ* 343,17-18.

§ 112. *Lam yustankar (...) an taḡriya sufunuhum fī stiḡbāl ḡaryi l-mā' wa r-rīḥ ...* Même raisonnement par l'absurde sous la plume d'Abū Hāšim, cf. *MIX* 96,16-24.

§ 113. Cf. *MIX* 97,4-5, qui cite également *Cor.* 30/48 : *Allāhu llaḍī yursilu r-riyāḥa fa-tuṭīru saḥāban*.

§§ 116-118. Une fois admis — comme le pensent Abū Hāšim et ses partisans, et comme B. lui-même s'est employé à le démontrer dès lors qu'on accepte le principe du *tawallud* — que Dieu aussi peut agir par voie de génération, la question se pose de savoir si précisément ce qu'Il produit par l'intermédiaire d'une cause (*bi-sababin*), Il aurait pu tout autant le produire par voie directe (*ibtidā'an*).

La réflexion d'Abū Hāšim sur ce point l'a conduit à adopter successivement deux thèses opposées, une palinodie dont font état très explicitement les sources mu'tazilites (cf. *MIX* 119-21 ; *Taḍ* 346,19-21 ; *Mḡm* 1/419,26 sq) et dont B. présente ici une version quelque peu "arrangée" (peut-être à dessein). Le premier point de vue d'Abū Hāšim (ici théoriquement § 116), et qu'il soutenait, dit-on, dans *al-Ḡāmi' al-kabīr*, était que l'acte même (*'ayn al-fi'l*) produit par Dieu par voie de génération — non pas seulement un acte semblable (*miṭl al-mutawallid*) comme l'écrit B. — aurait pu l'être tout autant par voie directe. Pareille chose, expliquait-il, n'est pas possible pour l'homme, du fait qu'il est puissant par une puissance ; mais elle l'est pour Dieu qui, Lui, est puissant par Lui-même (cf. *MIX* 113,4-5 et 114,23 sq). Mais cette thèse avait pour inconvénient, comme le montre B. au § 117, qu'elle conduisait à admettre qu'un même acte puisse être produit selon deux modalités (*min waḡḥayn*, cf. *MIX* 110,24 et 115,19 sq), un principe qu'Abū Hāšim, par ailleurs, refusait formellement (cf. *M VIII* 101). C'est pourquoi, dans son *K. al-Abwāb* (ou *Naqḍ al-Abwāb*), il en vint à soutenir (ici § 118) que cela même (*'ayn al-fi'l*) que Dieu a produit par génération, il était impossible (*istaḥāla*) qu'Il l'eût produit directement — sans que cela, du reste, affecte en rien la différence fondamentale qui Le sépare de nous en l'occurrence, à savoir que tout ce qu'Il produit par *tawllid*, Il a pouvoir, contrairement à l'homme, de produire un acte semblable (*miṭl al-fi'l*), voire une infinité d'actes semblables, par voie directe. Telle est la position que reprendront par la suite 'Abd al-Ḡabbār (cf. *MIX* 81,21-23) puis Ibn Mattawayh.

§ 116. *Alzamahu n-nās kawnahu ta'ālā muḥtāḡan fī fi'li l-mutawallid ilā l-asbāb kaḥāḡatinā ilayhā*. C'est l'argument majeur contre le principe général que Dieu puisse agir par voie de génération (cf. M IX 102,3-8 ; *Taḍ* 345,8-9) ; mais il vise aussi en particulier la seconde des thèses d'Abū Hāšim (cf. M IX 121,12-15 et ici § 118).

*Wa bi-maṭābati ḡinā aṭ-ṭā'ir ...* Cf. M IX 102,20 sq ; *Taḍ* 345,12-14 ; *Mḡm* 1/417,20-21.

§ 117. *Aḥāla wuqū' maqdūr bi-qudratayn wa fi'l li-fā'ilayn (...) bi-an qāla...* Cf. plus haut § 15.

§ 118. *Fa-nfaṣala 'an hādā l-ḡawāb bi-an qāla ...* La réponse attribuée à Abū Hāšim est en substance celle de 'Abd al-Ġabbār dans M IX 102,8-20 : s'il est intrinsèquement impossible que tel acte existe indépendamment d'une cause génératrice, on ne peut dire dans ce cas que qui le produit dans ces conditions a besoin de cette cause pour le faire exister<sup>6</sup> ; de même, dès lors que tel acte par nature requiert un réceptacle (ce qui est le cas de tout accident, sauf rarissimes exceptions), on ne saurait dire que qui le produit a besoin de ce réceptacle pour agir.

§ 119-123. Les questions ici abordées n'apparaissent pratiquement pas dans les sources actuellement disponibles : trois lignes en *Maq* 413 (voir ci-dessous) ; deux brèves allusions dans la partie éditée de M IX ; peut-être le sujet a-t-il été traité dans la partie manquante, comme le suggère M IX 111,19 : *'alā mā nufaṣsiluhu min ba'd* (bien que la liste des chapitres manquants citée en M IX 8-9 n'annonce expressément rien de tel).

§ 119. Seule la première phrase se retrouve dans *Maq* 413,7-9<sup>7</sup>. La thèse y est attribuée aux "baḡdādiens". Dans ce passage des *Maq*, le couple *ṭā'a/ma'siya* est curieusement associé au couple *ḥaraka/sukūn* (seul pris en considération par la suite), une association dont la logique m'échappe. Il n'est pas interdit de supposer à cet endroit une importante lacune, que le texte de B. permettrait de combler.

§ 120. *Wa kāna bnuhu yaqūlu inna l-qabīḥ lā yuwallidu ḥasanan*. Cf. M IX 111,19.

*Qāla li-anna l-qabīḥ huwa mā laysa li-l-qādir 'alayhi fi'luhu*. Au nombre des définitions qui ont été données de l'acte mauvais, 'Abd al-Ġabbār cite en effet une formule comparable : *al-qabīḥ huwa llaḍī laysa li-fā'ilihi an yaf'alahu* (M VIa 27), mais sans l'attribuer expressément à quiconque.

*Al-wāḡib 'alā l-insān iḍā lam yaḥṣul wa yatimma illā bi-fi'lin āḥar waḡaba ḍālika l-fi'lu*. Une application de ce principe (dont je n'ai pu retrouver ailleurs la trace, y compris en M XIV) se rencontre en *Taḍ* 122,9-10 : du moment qu'il y a obligation pour Dieu d'accorder récompense ou compensation à ceux qui y ont droit, il y a obligation pour Lui de les ressusciter, leur résurrection (*i'āda*) "est obligatoire puisque l'obligatoire ne peut s'accomplir sans elle" (*waḡabat li-anna l-wāḡib laysa yatimma dūnahā*).

§ 121. *Fa-ammā mā laysa bi-ṭā'a wa lā ma'siya (...) faqad yatawalladu 'ani l-ḥasan wa l-qabīḥ*. Cf. M IX 111, 17-18.

6. Cf. également *Taḍ* 174,4-5 : *lā talzamu l-ḥāḡa iḍā lam yaṣīḥḥ fī fi'lin bi-'aynihi illā an yaf'alahu bi-sababin*.

7. Avec une différence : B. écrit *qad tuwallidu mā laysa ...* ; Aṣ'arī dit *tuwallidu* tout court.

*Wa lā yaḥṭuru dālīka bi-bālihi ...* Cf. *M IX* 67,11-13 (où il est précisé que cette position était également celle d'Abū 'Alī).

*Wa huwa bi-maṭābati fi'l an-nā'im wa s-sāhī llaḍī lā yūṣafu bi-dālīka.* Cf. *M VIa* 11,3-17.

§ 122. *Wa kāna l-mulaqqab bi-l-Baṣrī...* Il s'agit d'Abū 'Abd Allāh al-Baṣrī qui considérait en effet, contrairement aux “deux *ṣayh-s*”, qu'un acte engendré involontaire, s'il a un caractère d'injustice (*ẓulm*), doit être tenu pour mauvais, même si son auteur ne mérite pas le blâme (cf. *M IX* 67,13-15). Il en disait autant, du reste, de l'acte inconscient (*M VIa* 11,18 sq).

§§ 124-128. Sur la question du repentir touchant l'acte engendré, trois petites lignes en tout et pour tout dans *Maq* 413,3-5 (où le mot énigmatique est à lire évidemment *at-tawba*), un indice de plus de possibles lacunes dans l'ouvrage d'Aṣ'arī, que le texte de B. permettrait de combler. En dehors des *Maq*, des références sont à chercher surtout dans *M XIV*, *Kitāb at-Tawba*.

§ 124. Pas plus qu'au § 105, la mention faite ici du nom de 'Abbād n'est confirmée par ailleurs (à ma connaissance du moins).

*In fawwaqa sahmahu wa ramā...* Le cas du tireur, et de son repentir possible entre l'instant où il tire (*ḥāl ar-ramy*) et celui où il atteint sa cible (*ḥāl al-iṣāba*), est l'exemple classique en la matière, cf. *M IX* 68,1-2 ; *XIV* 350,18-21 ; 392,6-13 ; 418,15-18 ; *Mğm* 3/405.

*Li-anna l-musabbab ba'd wuḡūd sababihi fi hukmi l-wāqi' al-mawḡūd*, voir plus haut sur § 105.

§ 126. *Waqad qāla Ibn al-Ğubbā'ī inna min al-af'āl mā law ṣaḥḥa kawnuhu mutawallidan lam taṣiḥḥ at-tawbatu minhu ( ... ) wa huwa l-ğahl.* Cf. *M XIV* 416,8-16.

§ 127. Cette hypothèse d'une mort subite survenant dans le laps de temps qui sépare l'acte générateur de l'acte engendré, et l'obligation qu'elle entraînerait d'un repentir anticipé afin de se préserver du châtement dans l'au-delà, n'est explicitement évoquée, et de façon fort brève, que dans *Mğm* 3/405,4-5 (et cf. aussi allusivement *M IX* 68,1-3).

§ 128. Sur cette autre variation dans la pensée d'Abū Hāšim, cf. *M IX* 68,21 sq (où lire en 69,1 *al-'iqāb* et non *at-tawāb*) ; *Mğm* 1/424,21-22 et 425,6-7 ; 3/267,5-7. Le texte de B., cependant, n'est pas parfaitement clair, et peut-être, s'agissant des implications de la seconde thèse, faut-il lire, comme je le suppose (et comme je l'ai déjà fait en d'autres occasions), *al-musabbab* au lieu d'*as-sabab* et vice-versa.